



国防大学 2 072 7458 1

# 周易新论

(附《周易》原文)

宋祚胤著



湖南教育出版社

# 目 录

前 言	( 1 )
第一章 论《周易》的写作时代	( 7 )
一 西周初年说	( 7 )
二 战国初年说	( 18 )
三 西周末年说	( 34 )
第二章 论《周易》的研究方法	( 53 )
一 春秋时代的研究方法	( 54 )
二 战国时代的研究方法	( 68 )
三 当代的研究方法	( 89 )
四 应该采取的正确研究方法	( 98 )
第三章 论《周易》的宇宙观	(106)
一 本体论	(106)
二 方法论	(119)
三 认识论	(128)
四 如何全面正确地认识《周易》的宇宙观	(129)
五 《周易》宇宙观在先秦哲学思想发展 史上的承先启后作用	(133)
第四章 论《周易》的政治观	(147)

一	基本观点.....	(149)
二	战略思想和策略思想.....	(164)
三	“孚”与“德”和“中行”的作用.....	(175)
四	《周易》政治观在先秦政治思想发展 史上的承先启后作用.....	(181)
附录	周易.....	(193)

## 前 言

我五十多年前开始读《周易》，只稍能上口，对意义毫无所知。进大学后专门学《周易》，理解仍很模糊。后来集中时间和精力读先秦诸子，想钻研《周易》的思想逐渐强烈。因为我初步意识到，先秦诸子的几个重要学派都受《周易》影响，不去读懂它，就很难看出这个时期思想的源流正变。于是就逐卦逐爻读，反来复去读，认识也就逐步加深。在党的百家争鸣方针的激励下，我也想争取贡献一得之愚，于是写成了这部《周易新论》。

根据马克思主义的基本原理，分析任何事物都必须弄清楚它的历史条件。《周易》不能象传统所讲的是写成在西周初年，近人的战国初年说，论据和论证也很不充分。由于它的文辞形式有些与作于西周末年的《诗经·小雅》中的比兴诗歌类似，不少卦又确实体现了西周末年君王与权臣和诸侯之间的激烈的斗争，甚至接触到厉王末年的重大历史事实，加上作为宇宙两种基本功能的阴阳，要到宣王初年才有人用文字写出来，在《周易》却还没有。那么要说《周易》主要是在厉王末年写成，就有了比较充足的理由。



《周易》在先秦典籍中很难读懂，这固然是由于它的文辞简古和某些史实难明，但更重要的还是长期以来，在研究方法上出了问题。

《周易》问世不久，到春秋初年，就被当时的史官们通过变卦，把它用于占筮。变卦在《周易》毫无根据，因为书中始终没有提到，只能说是外加的。它不仅使卦与卦之间出现本来所没有的联系，还使每一个卦其余的爻辞失去意义，并彼此孤立，互不相关。这就使《周易》长期以来被人看成是占筮之书，竟如同“我们现代的各种神祠佛寺的灵签符咒”<sup>①</sup>。

战国时代的“十翼”（《易传》），对《周易》也存在许多错误理解。它认为爻的位次可以分为奇数和偶数，并分别与阳爻和阴爻有本质的联系，而且居于内外卦奇次和偶次的爻还相互呼应。又认为无论内卦和外卦，只要是居于中间那个位次的爻就最吉利。而且六个爻还能够彼此调换位次，甚至中间四个爻还可以组成在一个卦之中的两个新卦。于是在变卦说以外，又搞出一套与研究《周易》全不相干的爻位说、相应说、得中说、卦变说、互体说以及它们的相互结合。这些对研究《周易》也产生了深远的不良影响。

当代有些人由于仍然认为《周易》是占筮之书，并严格遵奉“灵签符咒”说，就把卦象完全置于不顾，只对

---

① 郭沫若：《周易时代的社会生活》。

卦辞和爻辞作出孤立的解释。这也使每卦都有一个中心思想和全书还具有完整思想体系的《周易》受到割裂，使人无从得其原意。

我认为，要恢复《周易》的本来面目，就要扫除以上的烟雾迷离之说，完全从《周易》的卦象、卦辞、爻辞和它们的相互联系出发来进行研究。这样的研究方法从春秋战国时代起，就零星片断地在出现，今天不但要认真地做一番“去伪存真”的工作，还要根据辩证唯物主义的原理加以探讨。这样，就会形成一套研究《周易》的正确方法。

明确了时代背景，掌握了正确研究方法，对《周易》的宇宙观和政治观，就有了进行探索的可能。

先看宇宙观。

《周易》把从殷代到西周初年流传下来的原始客观唯心主义天命论引到了坚定的主观唯心主义，成为我国古代唯心主义哲学的一次重大发展。尽管与以前一样，《周易》的“孚”（诚）也从天得来，但作用却超过了以前的任何一个历史时代。无论是人世和宇宙间的一切，“孚”都能够加以解决，从而演化为主观唯心主义的本体，并非常坚定了。更值得注意的是，《周易》还从“孚”产生“道”，从“道”产生天地方物。尽管在表述上极不完备，但结合以阴阳爻构成天地方物，阴阳爻还要归结到一个至高无上的唯一，又受到“孚”的制约看，其哲学的性质仍然相当清楚。这就从坚定的主观唯心主义萌生出

精致的客观唯心主义，出现了我国古代唯心主义哲学的一次崭新的发展。由于“道”生万物，万物归于“道”，周流不停，就出现了机械循环论。由于万物归于“道”以后还要依附于“孚”，就出现了唯心论的先验论。但在从“道”生物和物归于“道”的过程中，毕竟还有许多物在运动，于是就有了比较丰富的建立在唯心主义基础上的唯物因素和套住在形而上学框子里的辩证因素，以及在唯心论先验论前提下的唯物论反映论。这些也都是前所未有的。

再看政治观。

《周易》用“孚”决定一切，归根到底是便于奴隶主在政治上高下在心。进一步用“道”作为宇宙本体，归根到底是替奴隶主的胡作非为找出一个至高无上的根据。而事物既然都在循环，西周王朝当然也在循环，即强盛了就会走向衰落，衰落了也会恢复强盛，于是西周初年奴隶制的复兴就指日可待了。但这毕竟是一个现实问题，不能够徒托空言，所以《周易》又为西周末年的君王制定了一套战略思想，要他们以柔克刚和以弱胜强；还提出了与之相适应的策略思想，要他们以退为进和以后取先，来适合当时王朝衰微的处境。这些主张虽然也来自前人，例如西周初年就有人提到了，不过还只是偶然出现。而《周易》却体现得相当系统，相当完整，并且既拿来用于战争，更拿来用于怀柔，是全面加以发展的。

《周易》宇宙观和政治观对前人有很大发展，对后人

也有很多启发。在《周易》中，精致的客观唯心主义还处于萌芽状态，缺少许多必要的中间环节，到老聃才一一补出来；而机械循环论和唯心论先验论，老聃也讲得更加明白、具体。至于战略思想和策略思想，老聃也反复作了阐述，是更加系统，更加完整的。因此道家是《周易》直接的继承者和发展者，到庄周也还没有大的改变。孔丘只继承了《周易》的原始客观唯心主义天命论，到晚年才有一点主观唯心主义。子思继承了《周易》的原始客观唯心主义，又发展了它的主观唯心主义，并达到了彻底的程度。至于机械循环论和唯心论先验论，就只是简单地加以重复。在战略思想和策略思想方面，孔丘和子思对《周易》的继承都不多。但《论语》讲“无为而治”，《中庸》讲“君子笃恭而天下平”，可见并非全无继承。因此儒家是《周易》的旁支，到孟轲和荀况也还没有大的改变。法家韩非的宇宙观和政治观与《周易》有很大的不同，但他早年却沿袭了老聃的“道”，也显示出受到《周易》的影响。由此可见，如果不用历史唯物主义对《周易》的宇宙观和政治观作出实事求是的分析，殷代和西周初年奴隶主阶级的哲学思想和政治思想就去脉不明，春秋战国时代几个重要学派的哲学思想和政治思想，特别是哲学思想，也来龙不清。这在先秦思想演进的过程中，就会出现一个巨大的缺口。直到目前为止，事实上也正是存在着这样的缺口。本书的重要目的之一，就是力图把这个缺口填补起来，使先秦思想的历史进程有一条清晰的脉络可寻。

《周易》的朴素唯物论和辩证法，对后世曾经产生过良好的影响，特别是它的以八种自然物构成宇宙和运动变化的观点，影响尤其深刻。而机械循环论则是唯物辩证法螺旋式运动的理论先驱，其意义更加不容忽视。至于那些战略思想和策略思想，当新生力量还处在弱小地位的时候，也是可以作为借鉴的。

本书写成以后，曾向海内同行专家们征求意见，得到了他们的鼓励和帮助，在此谨致谢忱。但由于本人才、学、识平庸，书中缺点和错误必定不少，衷心地希望得到广大读者的批评和指正。

## 第一章 论《周易》的写作时代

关于《周易》的写作时代，是一个争论较多，一直到今天还没有得到完全解决的问题。大体说来，一共有三种意见：第一种是写成于西周初年；第二种是写成于战国初年；第三种是写成于西周末年。由于判定《周易》的写作时代与明确《周易》的宇宙观和政治观的基本实质及其在先秦思想史上的重大意义有密切的关系，因此先把这个问题研究清楚是很必要的。

### 一 西周初年说

说《周易》作于西周初年，这是两千多年以来的传统说法，但又有错综复杂的情况。

1. 伏羲画卦、重卦，或伏羲画卦，周文王重卦，并作出卦辞、爻辞。

《周易·系辞下传》第二章：“古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”这是说，乾（☰）、坤（☷）、

震（☳）、巽（☴）、坎（☵）、离（☲）、艮（☶）、兑（☱）八个基本卦是由远古的一个帝王伏羲氏画出来的<sup>①</sup>。关于这一点，以前的人倒是没有任何争议。但是，在把八卦通过排列组合，以演化成为六十四卦的问题上，却有了不同的意见。

一种认为，伏羲既画出八卦，又把八卦重叠成为六十四卦。例如《淮南子要略》：“八卦可以识吉凶，知祸福矣，然而伏羲为之六十四变。”

另一种认为，伏羲只画出八卦，到西周初年的文王，才把八卦重叠成为六十四卦。例如《史记·日者列传》：“自伏羲氏作《易》八卦，周文王演三百八十四爻。”

至于郑玄说神农重卦，孙盛说夏禹重卦，就都是模模糊糊的，即使是以前的人，也绝大部分不肯相信。

从上述情况看来，由谁重卦，在西汉初年，意见确实有不同。可是到了后来，文王重卦说却逐渐占了上风。不仅如此，还说他替六十四卦作了卦辞，替三百八十四爻作了爻辞。例如《汉书·艺文志》：“至于殷周之际，纣在上位，逆天暴物，文王以诸侯顺命而行道，天人之占，可得而效，于是重易六爻，作上下篇。”这虽然还是沿袭着《周易·系辞下传》第七章“易之兴也，其于中古乎？作易者其有忧患乎？”和“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”的提法，但已经从比较委

---

① 伏羲氏即包羲氏，古无轻唇音，“伏”字读如“包”字。

婉游移，转变成非常肯定、具体了。

## 2. 文王作卦辞，周公作爻辞。

以前有些学者，如马融和陆绩等人，都认为爻辞里有某些事是出现在文王以后，文王不可能预先知道并且拿来作为写作爻辞的材料。因此他们说，文王只写成卦辞，没有写出爻辞。其证据是：

(1) 升卦六四爻辞：“王用亨（享）于岐山。”这里的“王”以前一般认为是指周文王，如果爻辞是文王作的，就不应该这样写。因为他被迫称为王，是在武王灭商以后；而且即使早已称王，也不能用第三人称来表述自己。

(2) 明夷六五爻辞：“箕子之明夷。”这是说箕子为商纣王所囚禁，并且罚作奴隶，因为“明夷”是说光辉的品德受到损害。可是这件事却发生在武王载文王木主以观兵于孟津以后，文王也不可能在事先运用。

(3) 既济九五爻辞：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”这里的解释历来是：“东邻”指商纣王，“西邻”指周文王。如果爻辞是文王所作，那么象他这样一个“三分天下有其二，以服事殷”<sup>①</sup>的人，就决不会去与商纣王分庭抗礼；何况还要凌驾在他之上，认为他的大祭还赶不上自己的薄祭呢？

马融和陆绩等人认为爻辞是周公所作。在谈到这个问题时，他们引用了以下一些材料作为依据。

---

①：《论语·泰伯》。



《左传》昭公二年：“晋侯使韩宣子来聘，且告为政而来见，礼也。观书于大史氏，见易象与鲁春秋。曰：‘周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德与周之所以王也。’”

他们认为把“易象”与“周公之德”相联系，就是爻辞作于周公的充足理由。后来《易乾凿度》说：“孔子五十究《易》作十翼，师于姬昌，法旦。”王应麟《困学纪闻》引《京氏易积算法》说：“夫子曰：‘圣理元微，《易》道难究，迄乎西伯父子，研理穷通，上下囊括，推爻考象。’”就又都通过孔丘，把卦辞和爻辞的著作权分别归于“西伯父子”——姬昌和姬旦，文王和周公。而卦辞既然是文王所作，那么爻辞是周公所作，就该是当然的事了。

此外，如果要再寻找根据，还可以搬出《尚书·洪范》的“贞、悔”。“贞、悔”是把《周易》六十四卦运用于占筮的两个专门名词。其情况是：在占筮的时候，如果所得的只是一个不变的卦，那内卦就叫做“贞”，外卦就叫做“悔”。例如《左传》僖公十五年秦晋韩之战，在战斗开始以前，秦穆公叫卜徒父占了一次卦来预卜吉凶。结果是“其卦遇蛊（䷑）”。而解释是：“蛊之贞，风也；其悔，山也。”这是说，蛊卦的内卦是象征着风的巽卦（䷸），外卦是象征着山的艮卦（䷳），也就是用“贞”指内卦，用“悔”指外卦。而如果所得的是从一个卦转变成为另外一个卦，那没有转变以前的卦就叫做“贞”，转变以后的卦就做“悔”。例如《国语·晋语》四有这样的故事：晋公子重耳出亡在外，辗转来到秦国，秦穆公很重视他，

这使他要取得晋国的信心大大加强，于是亲自占了一次卦，得到“贞屯悔豫”——卦象从屯卦(䷂)转变成为豫卦(䷏)。这就是用“贞”指没有转变以前的屯卦，用“悔”指转变以后的豫卦。从传统说法看，《洪范》写成在周武王十三年，因为序言说：“惟十有三祀，王访于箕子。”既然在那个时候就涉及到运用《周易》来进行占筮，而且司空季子对“贞屯悔豫”的解释又是“是在《周易》，皆‘利建侯’”，而“利建侯”又分别出现在屯卦卦辞的“勿用有攸往，利建侯”和初九爻辞的“盘桓，利居贞，利建侯”以及豫卦卦辞的“利建侯，行师”当中。这就说明，把八卦重叠成为六十四卦，六十四卦又各有卦辞，三百八十四爻又各有爻辞，这些至迟在西周初年都已经完成。再加上从现在所保存的商代文献中又找不到有关用《周易》来进行占筮的记载，那么《洪范》的“贞、悔”就足以证明，《周易》的写成最早也只能是在西周初年了。

从上述情况来看，卦辞和爻辞是由谁写成的，虽然还有一点争议，但都认为无非是出于“西伯父子”之手。于是《周易》作于西周初年说就开始形成，并逐渐成为占主导地位的意见，以至统治着《周易》的研究领域达两千年左右。

然而，对伏羲画卦的说法，后人有着充足的理由说明它是不可靠的。郭沫若《周易之制作时代》<sup>①</sup>对这一点尤

---

① 原名《周易的构成时代》。

其提出了令人信服的意见。其大旨是：

(1)伏羲画卦，到《周易·系辞下传》才第一次见于文字，在先秦典籍中没有任何根据，其可靠性值得怀疑。

(2)伏羲是以前学者用来表示人类社会进程的虚构人物，要说由他画卦，自然绝对没有可能，因为这是在虚构之中又加上一重虚构。

既然八卦不能够为伏羲所画，那么要再说由他重卦，就更加讲不通了。

至于文王重卦并作出卦辞和爻辞的问题，郭沫若在《周易之制作时代》中也提出了一些很有道理的看法。其大旨是：

(1)司马迁《史记·周本纪》说：“西伯囚羑里，盖益易之八卦为六十四卦。”在重卦说的前面用了“盖”字，可见是一种推测之辞<sup>①</sup>。

(2)文王不过是一位半开化民族的酋长，他自己还在看牛放马，种田打谷，所谓“伯昌号(荷)蓑(蓑)，秉鞭作牧”<sup>②</sup>，“文王卑服，即康(糠)功田功”<sup>③</sup>。要说凭这样的人就能够写出一部《周易》，也难以令人信从。

至于周公作爻辞的问题，苏蒿坪在《周易通义附录》

---

① 张守节《史记正义》：“太史公言‘盖’者，乃疑辞也。”应该是郭氏之所本。

② 《楚辞·天问》。

③ 《尚书·无逸》。

中已经给予了驳斥。苏氏指出：“《易》象属周故号《周易》。宣子以周公与周并言，原非专美周公也。”此说洞中肯綮，很有说服力。

经过郭、苏两氏的摧陷廓清，一切传统的有关伏羲画卦、重卦，或伏羲画卦、文王重卦并作出卦辞、爻辞，或文王只作出卦辞、另外由周公作出爻辞，这一系列提法就都不能成立了。至于《尚书·洪范》中谈到的“贞”和“悔”的问题，那就还要作些分析，才能明白。

从常理说，如果“贞、悔”说可以相信，那么从目前还保存得比较完整而且没有受到后来学者怀疑的那些周代文献中，就应当或多或少地看到一些有运用《周易》来进行占筮的情况，因为当时西周王朝统治者还是很相信天，很依赖天的。那么要他们不想办法沟通天人，预占吉凶，便成为不可能。而且，《周易》如果是他们开国“圣人”的一项重大创造发明，就更应该拿来运用，以代替殷代的龟卜，并把它当作革新的重要标志。可是很奇怪，《尚书》的《金縢》、《大诰》和《洛诰》等篇，大量运用的还是龟卜，不是占筮。即使在《康诰》、《酒诰》、《梓材》、《召诰》、《多士》、《无逸》、《多方》、《立政》和《顾命》等篇中，虽然没有讲到龟卜，但也没有涉及占筮。只有《君奭》说过“若卜筮，罔不是孚”，可是这个“筮”也并没有与《周易》联系起来。尤其值得注意的是，《大诰》还说过“宁王惟卜用”和“宁王遗我大宝龟”。这两个“宁王”

都从周公口中说出<sup>①</sup>，而郑玄的注释是：“宁王者，文王也。”这就是讲连文王自己都在运用龟卜，没有运用占筮，而且还把他所用过的“大宝龟”留传给包括周公在内的下一代，要他们也只用龟卜，不用占筮。那么要说由文王作出《周易》的卦辞和爻辞，或由文王作出卦辞，另外由周公作出爻辞，并拿来在西周初年进行占筮，就都完全没有可能了。因此尽管《洪范》确实提出了“贞”和“悔”，但它很可能是后人的伪托。

郭沫若在其《先秦天道观之进展》一文中指出：由子思和孟轲“按往旧造说”<sup>②</sup>搞出来的金、木、水、火、土五行说，在《尚书·洪范》中有完整体现，而《洪范》的思想又是以中正为极，与《中庸》相表里，从而肯定《洪范》是子思所做的文章。加上“贞”、“悔”说的不能相信，更足以证明郭氏把《洪范》看成伪作的正确。这恰好又证明“贞、悔”说的不能相信。这一点正有助于否定文王和周公与《周易》的关系，也有助于否定西周初年有人能够作出《周易》的说法。

可是，近人余永梁和顾颉刚，他们虽然也一致反对传统的那些意见，但仍然认为《周易》是写成在西周初年。其理由是：卦爻辞所记载的一些事都是西周初年的史

---

① 《大诰》是周公用摄政王的身分告诫当时诸侯，一定要跟他去讨伐造反的纣子武庚和管叔鲜、蔡叔度。

② 《荀子·非十二子》。

实<sup>①</sup>，或者虽然不全部是西周初年的史实，但大部分却都是商末周初的史实<sup>②</sup>。这里不准备对他们所说的具体史实逐条辨析，只想提出以下几点，进行商榷。

### 1. 关于《周易》所记载的史实。

明夷九三爻辞有“于南狩”，升卦卦辞有“南征吉”。所谓“南狩”和“南征”，都是说向南方用兵。因为“征”可以讲成征伐，而“狩”的本义虽然是冬天打猎，但打猎和用兵在古人却看成是一回事。这从《诗经·豳风·七月》“二之日其同，载缋武功”，和《左传》隐公五年“故春蒐，夏苗，秋猕，冬狩，皆于农隙以讲事也”，都可以得到证明。现在遍查涉及西周初年史实的典籍，都没有发现在文王、武王、成王和康王的时候，有关于向南方用兵的记载，要一直到昭王，才开始有这样的事情。

范祥雍《古本竹书纪年辑校订补》：“昭王十六年，伐荆楚，涉汉，遇大兕。”“十九年，天大噎，雉兔皆震，丧六师于汉。”“昭王末年，夜清，五色光贯紫微。其年，王南巡不反。”

《左传》僖公二年：“昭王南征而不复，君其问诸水滨。”

《史记·周本纪》：“昭王之时，王道微缺，昭王南巡狩不反，卒于江上。”

---

① 余永梁：《卦爻辞的时代及其作者》。

② 顾颉刚：《周易卦爻辞中的故事》。

既然在《周易》卦辞爻辞当中就已经有了最早只能是昭王末年的事，那怎么能说它作于西周初年呢？

## 2. 关于《周易》所运用的术语。

从商代到西周初年，对上帝和鬼神进行祭祀，一般叫“祭”，不叫“享”。到西周中叶以后，才大量用“享”字代替“祭”字。这在《周易》体现得很清楚。“享”字在《周易》卦辞和爻辞中一共用了五次，那就是：随卦上六爻辞“王用享于西山”，益卦六二爻辞“王用享于帝”，损卦卦辞“曷之用，二卦可用享”，升卦六四爻辞“王用享于岐山”，和困卦九二爻辞“利用享祀”。而“祭”字却只用两次，那就是：既济九五爻辞“东邻杀牛，不如西邻之禴祭”，和困卦九五爻辞“利用祭祀”。而后面的这一条，陆德明《经典释文》还说：“祭祀本一作享祀。”因此，从《周易》所运用的术语看，要说它是写成在西周初年，也是通不过的<sup>①</sup>。

## 3. 关于《周易》所反映的思想。

(1) 哲学思想。《周易》明显表现原始客观唯心主义的只有三处，那就是大有上九爻辞的“自天祐之，吉，无不利”，否卦九四爻辞的“有命，无咎，畴离祉”，和益卦六二爻辞的“王用享于帝”；这只能算保留了一点残余。其大量出现的是坚定的主观唯心主义，即用“孚”去解

---

① 这一条基本上是采取陈梦家《郭沫若周易构成时代书后》一文中的意见，但有补充。

决一切问题，如坎卦卦辞的“有孚维心，亨，行有尚”，井卦上六爻辞的“有孚，元吉”，和中孚卦辞的“中孚，豚鱼吉”等，一共有二十多处。在这个基础上又萌生出精致的客观唯心主义，如随卦九四爻辞的“有孚在，道以明”，履卦九二爻辞的“履道坦坦，幽人贞吉”。由于“道”能出入天地万物，轮流不息，就有了复卦卦辞“反复其道”的机械循环论。由于“孚”能解决一切问题从而预见一切问题，就有了丰卦六二爻辞“往得疑疾，有孚发若”的萌芽的唯心论先验论。用这些与西周初年统治者只知一个劲地相信原始客观唯心主义的天命论相比，已经很不相同。尤其是精致客观唯心主义、机械循环论和唯心论先验论，更是连一点影子也看不到的。

(2)政治思想。《周易》充满由强到弱和由盛到衰的感慨，把乾卦九五爻辞“飞龙在天，利见大人”结合随卦六二爻辞“系小子，失丈夫”考察，就看得很清楚。但又满怀信心，要变弱为强和起衰为盛，把小畜六四爻辞“血去，惕出”结合否卦上九爻辞“先否，后喜”考察，也看得很清楚。如果《周易》是写成在西周初年，就不可能有这些思想。因为那个时候还正在由文王“肇造我区夏越我一二邦，以修我西土”<sup>①</sup>，而且总是“万邦咸休，惟王有成绩”<sup>②</sup>。这说明西周王朝的事业正在象旭日初

① 《尚书·康诰》。孙星衍《尚书今古文注疏》：“言文王始造我区域于中夏于我一二友邦，以修治我西土。”

② 《尚书·洛诰》。孙星衍《尚书今古文注疏》：“万邦皆庆，唯王有成功矣。”



升，有无限美好的前途。在这样极为有利的情况下，作为西周王朝统治者一个成员的《周易》作者，其内心如何会有丝毫的衰飒之感，并且要用尽一切办法来改变这个倒霉的处境呢？可是《周易》流露的思想却完全相反。

综上所述，余永梁、顾颉刚所说的史实至少有片面性，用它来说明《周易》写成于西周初年是不可靠的。

## 二 战国初年说

认为《周易》是写成在战国初年，并且是出于当时楚人之手的说法，首先是日本汉学家本田成之《作易年代考》所提出，到郭沫若《周易之制作时代》更丰富了论据，补充了论证，进一步肯定作者就是《史记·仲尼弟子列传》中传授《周易》之学的第三代人楚国人馯臂子弘，或者是《汉书·儒林传》中传授《周易》之学的第四代人楚国人馯臂子弓。陆侃如《中国文学史简编》认为《周易》“写定在东周”，这对本田和郭氏的说法起了佐证的作用。

李镜池在《周易筮辞续考》中把本田的意见归纳成为六项，比较重要的有两项。其大旨是：

1. “易”字从守宫蜥蜴取形，把“易”来作为书名，就好像楚国史书叫做《梲杙》一样，而且“彖”、“象”也从兽名得来，这些都是南方或蛮夷的兽类。加上又有“飞龙”和“潜龙”在说龙，就更令人觉得《周易》应该是在中国与荆楚以南交通已开之后，为楚国人所写出来的著

作。

2.《论语》有关《周易》的记载一共有两处。一处是《述而》的“子曰：加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”但这里是根据古论，鲁论却把“易”字写作“亦”字，变成“子曰：加我数年，五十以学，亦可以无大过矣”。这样一来，说《周易》是写成在孔丘以前而出现在《论语》中的第一条论据，就完全被推翻了。另外一处是《子路》的“子曰：‘南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。善夫！不恒其德，或承之羞。’子曰：‘不占而已矣。’”但这里在“不恒其德，或承之羞”的前面没有用上“《易》曰”二字，那么《周易》恒卦九三爻辞虽然有“不恒其德，或承之羞”这两句话，但怎么能够知道这不是后来写《周易》的人把这两句话从《论语》中拿过来写进《周易》的呢？因此，说《周易》是写成在孔丘以前而出现在《论语》中的第二条论据，就完全被推翻了。于是得出结论：《周易》既然不能写成在孔丘以前，其中又涉及不少南方兽类，那么说是出于战国初年的楚国人，就很有理由了。

对于上面这些看法，李镜池《周易筮辞续考》都作出一些中肯的分析。其大旨是：

1.南方动物说不能成立。因为“象”字和“龙”字在殷代的甲骨卜辞中都不止一次地看到过，而且殷代的人还利用“象”干活，“𪛗”字的初形就是从手从象，可见“象”和“龙”并不只限于是南方的动物。至于“象”是不是南方动物，目前还弄不清楚。不过《系辞下传》所

说的“彖者，言乎象者也”，和“彖者，材也”，都只就“彖辞”（卦辞）而言，与原来的意义没有任何关系。至于“易”是蜥蜴，蜥蜴也不限于南方，就更为一般人所共知了。

2.《论语》有关《周易》的两条，其中第一条，无论古论作“易”，或者鲁论作“亦”，从原文看，都可以讲得通，很难说作“亦”一定正确，作“易”一定错误。因此，一定要用鲁论的“亦”来代替古论的“易”，就不能说有充足的理由。其中第二条，尽管在“不恒其德，或承之羞”前面没有用上“《易》曰”，但却用了“善夫”，这就说明还是在引用别人的话。加上接着又说“不占而已矣”，更足以说明所引用的只能是《周易》原文，决不是后来的人从《论语》中把这两句话抽出来写进《周易》的。

李镜池的分析是有道理的，不过还需要补充两点：

1. “龙”不仅见于甲骨卜辞，就是在先秦典籍中也不止一次地看到。这里只举出《左传》昭公二十九年一段记载作为例子。

“昔有颺叔安有裔子曰董父，实甚好龙，能求其膏欲以饮食之，龙多归之。乃扰畜龙，以服事帝舜。帝赐之姓曰董，氏曰豢龙。封诸豢川，豢夷氏其后也。故帝舜氏世有畜龙。及有夏孔甲，扰于有帝。帝赐之乘龙，河、汉各二，各有雌雄，孔甲不能食，而未获豢龙氏。有陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲，能饮食之。夏后嘉之，赐氏曰御龙，以更豕韦之后。龙一雌死，潜醢以食夏后。夏后飧之，既而使求之。惧而

迁于鲁县，范氏其后也。

这里不但比较大量地讲到“龙”，而且对于如何驯“龙”，如何养“龙”，都讲得很详细，甚至连驯“龙”和养“龙”人的姓氏和名字都一并作了交代。这虽然还不免带着传说的性质，但拿来证明中原地区历来就有“龙”，仍然是可以的。因为如果连“龙”也从来没有，又如何能够有这样确凿而系统的记载呢？看来，本田之所以认为“龙”是南方动物，大约是从屈原作品中看到有不少地方提到“龙”的缘故<sup>①</sup>。可是屈原的作品毕竟都是在《左传》昭公二十九年以后写的，把它作为“龙”是首先生长在南方，然后再转移到北方去的根据，是本末颠倒的。

2. 古论作“易”，鲁论作“亦”，如果只孤立地从原文看，确实都能够讲得通。但是如果联系孔丘其他言论看，那就只能说作“易”正确，决不能说作“亦”也正确。孔丘自己曾经明确讲过：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”<sup>②</sup>既然十五岁就立志为学，到三十岁就卓然自立，到四十岁更胸有定见，再不致于为人间世的错误所迷惑，那么要说他还要到五十岁才去从事于学，以免犯上人间世的大错误，就完全讲不过去。何况《周易》

---

① 屈原《离骚》：“驾八龙之婉婉兮。”《河伯》：“驾两龙兮骖螭。”

② 《论语·为政》。

在儒家看来，是“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知”<sup>①</sup>。这些话尽管都还不是孔丘讲的，但却都出于他的后学，这也就在很大的程度上反映了他的思想。因此孔丘要把四十岁才不至于迷惑于人间世的是非得失来作为一个新的起点，到五十岁再去学习《周易》，以求得进一步了解“天命”。这也正如他的后学所说，是“原始反终，故知死生之说”<sup>②</sup>。他在达到这个水平以后，到六十岁就能够“耳顺”<sup>③</sup>，到七十岁还能够“从心所欲，不逾矩”<sup>④</sup>。于是就真是“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉”<sup>⑤</sup>了。但是如果把“易”字改为“亦”字，上面所说的就都将无法得到解释。看来陆德明《经典释文》舍鲁论而取古论，正式宣告“鲁读易为亦，今从古”，是确有见地的。

郭沫若也认为《周易》是写成在战国初年，还进一步把作者的姓名具体化了<sup>⑥</sup>。他的论据有的是取自于本田成之，只是作了一点补充。例如本田关于古论作“易”和鲁论作“亦”的一些看法，郭氏就完全引用，只补充了“汉外黄令高彪碑有‘恬虚守约，五十以学’之语，也

---

①② 《系辞上传》第四章。

③ 朱熹注：“声入心通，无所违逆，知之之至，不思而得也。”

④ 朱熹注：“随其心之所欲，而自不过于法度，安而行之，不勉而中也。”

⑤ 《孟子·尽心》上。

⑥ 参见《周易之制作时代》。

正是根据的鲁论”。认为这样一来，更只能够根据鲁论作“亦”，决不能够再根据古论作“易”，于是《周易》就一定是写成在孔丘以后了。也有的是一部分取之于本田成之，但又加以发挥。例如本田提出包括有“龙”在内的南方动物说，郭氏便抓住“龙”大做文章，以为“龙”既然多次见于《楚辞》，那么《周易》“乾卦的关于龙的概念，特别是九五爻的‘飞龙在天’的那种着想，依然是南方系统的东西。乘龙御天那种浪漫的空想，除掉楚辞与庄子之外，在北方系统的著述中是没有看到的。”于是就认为《周易》一定是战国初年的楚国人所写定的。

郭氏还摆出他自己的一些新论据，进一步断定《周易》不可能出现在战国初年以前，而只能写成在战国初年，并且还认为其作者一定是楚国人驺臂子弓。其大旨是：

1. “以乾坤相对立便是以天地相对立，然而以天地相对立的这种观念在春秋以前是没有的。”“单就金文来说”，就“决不曾见过有天地对立的观念，甚至连地字也没有。便是在典籍中，凡是确实可靠的春秋以前的文献中也没有过天地对立的观念，并且也没有地字。”这说明《周易》决不可能写成在春秋以前。

2. 《周易》爻辞有五次提到“中行”，郭氏认为指的都是春秋时的荀林父。因为“中行之名初见左传僖公二十八年，‘晋侯作三行以御狄，荀林父将中行，屠击将右行，先蔑将左行。’荀林父初将中行，故有‘中行’之称”。这说

明《周易》决不可能写成在春秋中叶以前。

3. “古本纪年的纪事是终结于魏襄王的死前三年之二十年的，明白地是襄王时代的书籍。那吗同时出土的周易和易繇阴阳卦也当得是时代相差不远的作品。”这说明《周易》只能写成在战国初年。

4. 郭氏认为驺臂子弓就是荀况在其《非十二子》篇中加以“超特级的赞辞”的子弓，由这样的人来写成《周易》，自然非常恰当。加上《周易》“强调着变化而透辟地采取辩证法的思维方式”，“是完全把老子和孔子的思想综合了”。“这项思想上演进的过程，对于子弓之为作易者的认定是最相适应的。”这就说明《周易》的作者只能是战国初年的楚国人驺臂子弓。

现在把郭氏对本田论据所作的补充和发挥，以及他自己所提出来的新论据，逐条探讨一下。

1. 汉外黄令高彪碑确实有“五十以学”，似乎恰好是根据鲁论，而郭氏就以此进一步证明鲁论作“亦”的正确性。但是必须注意，这句话是紧接着“恬虚守约”讲的。而“恬虚守约”正是汉代人对于《周易》精神的概括。这只要把《礼记·经解》的“絜净精微，易教也”联系起来看，就完全可以明白，因为“恬虚守约”正是“絜净精微”的另外一种说法。还由于文章限于四言，更无法补上一个“易”字。但要不是当时古论已经取代鲁论，并在全中国范围内广泛流行，使人一看“五十以学”就知道学的是什么，就不好把“五十以学”与“恬虚守约”生硬

地搭配起来。更何况“五十以学”就算是用了鲁论，也只是高彪碑作者的个人意见，拿它来证明古论“五十以学易”是错误的，也没有充足的理由。

2.《楚辞》虽然有不少地方说到“龙”，但都出现在《左传》昭公二十九年有关“龙”的那一段记载以后，同时也不能看成是专门属于“南方系统的东西”。更何况“乘龙御天”只是乾卦《彖传》或《文言》的“时乘六龙以御天”，又怎么能将《易传》与《周易》等同起来呢？而且乘龙在《左传》昭公二十九年既然已经有了明确记载，又怎么能说“乘龙御天那种浪漫的空想，除掉楚辞与庄子之外，在北方系统的著述中是没有看到过的”呢？

3.在春秋以前，是否就没有“以天地相对立的这种观念”？从卜辞和金文看，就曾经有过“下上若”，这里的“下上”就是下地和上天。从典籍看，写成在西周初年的《尚书·君奭》也有过“我后嗣子孙大弗克恭上下”，根据《汉书·王莽传》颜师古注，这里的“上下”也是上天和下地。而且在西周末年写成的《诗经·小雅·正月》还有“谓天盖高，不敢不局，谓地盖厚，不敢不蹠”，就更明确地把天和地相对立地提出来，又如何能够说在春秋以前就没有“以天地相对立的这种观念，并且也没有地字”呢<sup>①</sup>？

---

① 这一条基本上是采取陈梦家《郭沫若周易的构成时代书后》一文中的意见，但有补充。



4.《周易》爻辞的五个“中行”，是否就是指春秋时代晋国的大夫荀林父呢？陈梦家在《郭沫若周易的构成时代书后》指出：“以卦爻印证，知中行决非人名。”高亨《周易古经今注》也说：“中行犹云中道。”就是从郭氏自己的解释看，要把“中行”讲成人名，并且一定是荀林父，也是缺乏充分根据的。现在只分析两条以推知其余。

(1) 益卦六四爻辞：“中行，告公从，利用为依迁国。”

郭氏说：这“当是僖三十一年‘狄围卫，卫迁于帝丘’的故事。卫与邾古本一字，吕览慎大‘亲邾如夏’，高注云‘邾读如衣’。则‘为依迁国’即‘为卫迁国’，盖狄人围卫时，晋人曾出师援之也。”其实“邾”与“卫”在古代并不是一个字，即使“邾读如衣”，也不等于“衣”就是“卫”，何况还是“依”而不是“衣”呢？而且遍查《左传》僖公三十一年，都找不到有关“狄围卫，晋人曾出师以援之”的事情。退一步说，就算确实有过这件事，那统兵大将也不见得一定就是荀林父呢！

现在把这条爻辞放在整个益卦当中来研究一下，看它到底讲些什么，然后再来看，“中行”又到底应该怎样讲。

益卦的卦象是震下巽上（䷩）。震为雷，为君；巽为风，为顺。这说明象征着君王的雷要升腾而上，同时得到象征着臣下的风的帮助。因为巽是风，又是顺，既然是风来顺着，也就是风来帮助了。因此本卦的名字叫

做益，益就是助益或帮助的意思。从这个角度看，本爻是上巽的主爻，也就是帮助下震的主力，而本卦的下震却是用来比喻当时西周末年的某一个王的，这从六二爻辞“王用享于帝，吉”，就得到了证明。由于是帮助王的主力，就无所不可，合于中道，这就是所谓“中行”。加上本爻不但要去帮助下震，还正在率领着九五和上九两个辅爻一道去帮助，这就是“告公从”，而“公”也就是《诗经·周颂·雍》“相维辟公”的“辟公”，是在以本爻作为比喻的“方伯”或“连帅”的指引下，去助成“天子穆穆”的一般“诸侯”。至于“利用为依迁国”，只是说本爻以其强大的劲头，作为下震向上升腾的可靠力量。郭氏既没有把本爻放在本卦当中观察，更没有把本爻放在下震和上巽的矛盾冲突当中观察，于是就把“中行告公从”连在一起读，从而把“中行”看成是人的姓氏；还把“利用为依迁国”说成“利用为卫迁国”，这样才又把“中行”拿来套在荀林父的头上了。

(2) 泰卦九二爻辞：“包荒，用冯河，不遐遗朋。亡得，尚于中行。”

郭氏说：“尚与当通。我相信就是左传文七年先蔑奔秦，荀林父‘尽送其帑及其器用财贿于秦’的故事。”破“尚”为“当”，本来就没有依据；再把“当”讲成“补偿”，把“荀林父‘尽送其帑及其器用财贿于秦’”作为“当”或“补偿”的具体内容，就更没有依据了。从训诂学的规律看，既不能凭白无故地任意破掉一个字，更不能毫无根

据地把一个字的内容具体化。同时郭氏还沿袭前人解释来断句，以构成自己看法，把本爻读成“包荒用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行”，则更是错误的。

现在再把这条爻辞放在整个泰卦当中来研究一下，看它到底讲些什么，到底应该怎样断句，以及这个“中行”又到底应该怎样讲。

泰卦的卦象是乾下坤上（䷊）。乾为天，坤为地。按照自然现象，本来应该是天在上，地在下，但现在却是地在上，天在下。这说明天和地的位置完全颠倒，从而宇宙的一切都是错乱到了极点的。因此，如果只取本卦固有的卦象命名，就应该叫做“否”，不叫做“泰”。其所以叫做“泰”，是从“否”正在向“泰”转化着眼，而卦辞“小往大来，吉，亨”，也恰好是说明这一点的。原来《周易》的作者认为，事物的运动是不断循环的，复卦卦辞“反复其道，七日来复”，就非常明确地讲清楚了这个问题。由于这样，那暂时居于上位的坤卦就将要折而向下，暂时居于下位的乾卦就将要升而向上，这就是“小往大来。”因为诚如孔颖达《周易正义》所解释：“阳主生息，故称大；阴主消耗，故称小。”“小”是指暂时居于上位的坤卦，“大”是指暂时居于下位的乾卦，“往”是折而向下，“来”是升而向上。这样一来，下乾在上坤折而向下的同时就升而向上，本爻是下乾主爻，也就携带着初九和九三两个辅爻一起升而向上了。只要懂得这些，再来看这条爻辞，就将是这样讲：由于本爻是下乾的主爻，它所

包容的范围非常宽广(包荒)，于是携带着初九和九三两个辅爻一起升而向上，去进入上坤以折而向下所让出来的位置(用冯河)，而不会把这两个朋友远远地丢开(不遐遗朋)。这样，即使没有收获(亡得)，也将以合于中道而见重(尚于中行)，更何况还大有收获呢？这就不但解决了断句问题，而且这个“中行”也只能讲成“中道”了。因为本爻以主爻携带着两个辅爻，在任何危险情况下都不丢开它们<sup>①</sup>，这固然合于“中道”，而且携带着它们来达成下乾升而向上，以居于上位，同时促成上坤折而向下，以居于下位，使天和地的位置重新端正，把“否塞”转化成为“通泰”，是尤其合于“中道”的。至于“中道”到底是什么意思，就还得上溯到《尚书·盘庚》的“各设中于乃心”和《尚书·酒诰》的“作稽中德”。根据孙星衍《尚书今古文注疏》的解释，这两个“中”字都是所谓“中道”，也就是后来所谓不偏不倚的“中庸”之道。《周易》的“中行”是上承商书和周书，下启孔丘和子思的。前人由于对泰卦的原意弄不清楚，又死死抱住《彖传》“天地交而万物通”的错误说法不放，就只能抓住原来那个固定卦象进行解释，认为坤在上就意味着地气下降，乾在下就意味着天气上升，以天地之气的相交生长出万物来，这就是所谓泰。例如孔颖达《周易正义》说：“正由天地气交而生养万物，物得大通，故云泰也。”这正是墨守

---

① “冯河”即徒涉渡河，是一种很危险的事。

《彖传》的“天地交而万物通”而歪曲了泰卦的原意。由于本卦从《彖传》起就受到歪曲，有人又认为本爻是下乾得中之一爻，可以与有“中行”之德的六五相应，并从六五那里得到好处。例如王弼注说：“用心宏大，无所遐弃，故曰‘不遐遗’也。无私无偏，存乎光大，故曰‘朋亡’也。如此乃可以‘得尚于中行’。尚犹配也，中行谓五。”程颐《易传》补充说：“二以阳刚得中，上应于五，五以柔顺得中，下应于二，君臣同德，是以刚中之才，为上所专任。”郭氏据此把“中行”看成人的姓氏，并且落实到荀林父“尽送其帑及其器用财贿于泰”以归于先蔑，而断句也就沿袭了他们的意见。

5. 郭氏认为《古本竹书纪年》既然“明白地是(魏)襄王时代的书籍，那吗同时出土的周易和易繇阴阳卦也当得是时代相差不远的作品”，以此证明《周易》一定是写成在战国初年。不言而喻，在同一个地方所发现的东西，不等于就是制作时代相差不远的东西，郭氏在《论易传之构成时代》不是又引用《论衡·正说》的“孝宣帝之时，河内女子发老屋，得逸易、礼、尚书各一篇”么？难道郭氏还能说《逸易》、《礼》和《尚书》都是时代相差不远的作品么？无怪乎李镜池《周易筮辞续考》要批评他的这种说法“毫无佐证”了。

6. 郭氏把《周易》作者定为驺臂子弓，其最重要的前提是《周易》只能写成于战国初年的南方楚国人，同时又用荀况《非十二子》的子弓就是驺臂子弓，和《周易》“强

调着变化而透辟地采取着辩证法的思维方式”，“是完全把老子和孔子的思想综合”，来作为佐证。《周易》写成于战国初年南方楚国人的说法既然根本不能成立，当然就不能说《周易》是骀臂子弓所作。至于说骀臂子弓就是子弓，就更没有理由了。

至于《周易》是否透辟地运用了辩证法，同时又综合了老聃和孔丘的思想，倒还值得初步辨析一下<sup>①</sup>，以进一步明确：《周易》决不可能出现在老聃和孔丘以后。

要说透辟地运用了辩证法，这只能是马克思主义出现以后的事，早在我国先秦时代的《周易》是根本不可能的。尽管其中也体现不少朴素辩证因素，但还是依稀隐约、零碎片断的，要拿来与老聃和孔丘相比，特别是与老聃相比，就还有很大的距离，更不用说把他们的思想加以综合了。例如：在《周易》中确实已经有了阳和阴相互对立和相互依存的观念，但还是停留在爻与爻的性质不同和由不同性质的爻来组成一定的卦象的水平上，而且从来没有作出任何说明<sup>②</sup>。可是老聃却不相同，他那有名的“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”<sup>③</sup>，虽然还没有把矛盾统一的思想上升到理论的高度，但对于具体矛盾的相互对立和相互依存却作了说明。只从这一点看，在辩证法

---

① 详细情况请参看本书《论周易的宇宙观》。

② 应该注意，要把《周易》的“经”和“传”严格区分，“经”没有说明，“传”却是有说明的。

③ 《老子》第五十八章。

的问题上，老聃已经比《周易》高出了许多。至于孔丘，郭氏还用“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉”来赞扬“他认定了宇宙只是变化的过程”。可是从《周易》中竟完全找不到类似的话，可见《周易》的水平没有孔丘高。再说，人类认识事物总是从具体到抽象，从低级到高级，要说《周易》综合了老聃和孔丘的观点，而不是老聃和孔丘继承并发展了《周易》的观点，这是不符合人类认识规律的。

陆侃如的《中国文学史简编》认为《周易》“写定在东周”，其实也是说《周易》写定在战国初年，因为他所提出的理由是：

1. “春秋时尚无定本，观《左传》所引与今本异可知。”
2. “辞句多与东周文字相似，有似《小雅》者，（如‘或跃在渊’，‘王用出征’等），有似《国风》者，（如‘系于苞桑’，‘大车以载’等），有似《论语》者，（如‘屯如遭如’，‘贲如’，‘濡如’等）。”

说“春秋时尚无定本”，“辞句多与东周文字相似”，就是说在春秋末年还没有写定，写定应该是在战国初年，但陆氏的论证却都是值得商榷的。

1.《左传》引用《周易》一共二十条，其中十八条与今本《周易》相同<sup>①</sup>。只有僖公十五年卜徒父引用的“千乘三去，三去之余，获其雄狐”，不见于今本蛊卦，成公十

---

① 有的是直接引用原文，有的是暗中与原文切合。

六年史所引用的“南国蹇，射其元王中厥目”，不见于今本复卦。这已经不能够笼统地讲“《左传》所引与今本异”了。而且杜预早就指出以上两条所引用的是“卜筮书杂辞”，如“与《周易》略同，繇辞则异”<sup>①</sup>的《易繇阴阳卦》之类，也不能作为《周易》在春秋时还没有写定的根据。何况《左传》庄公二十二年还明明追记着“周史有以《周易》见陈侯者”这一条足以说明《周易》至少也是写定在春秋初年的铁证呢？

2. 经过查证，《小雅》中能肯定写作时间的诗篇绝大多数写成于西周末年，例如《采薇》、《出车》、《六月》、《采芣》就涉及到宣王的征伐玁狁，《黍苗》就赞扬了宣王大臣召穆公的丰功伟绩，《杕杜》、《斯干》、《节南山》就刻画了西周都城镐京附近的终南山，《鱼藻》还明确指出了“王在在镐”，《都人士》也正面提出了“行归于周”，而《信南山》、《甫田》和《大田》则都是歌颂西周诸王在农业生产上所取得的重大成就的。如果说《周易》有些话与它们相类似，那就恰好证明《周易》的写定不是在战国初年。至于《国风》，其中最晚的一首是《株林》，写成的时间是在《左传》宣公九年。这也说明其中绝大部分作品是春秋初年或者春秋中叶写成的，拿它来证明《周易》的写定是在战国初年，也会适得其反。《论语》的某些句子。如“色勃如也，足躩如也”<sup>②</sup>，从用“如”来作为语末助词看，

① 《晋书·束皙传》。

② 《乡党》。



与《周易》的“屯如遭如”等确实相同。可是又怎么知道这不是《论语》在摹仿《周易》，却一定是《周易》在摹仿《论语》？更何况如果只是凭着这一点，还远远不足以说明问题呢！

### 三 西周末年说

就我目前见闻所及，这一说法是李镜池在其《周易筮辞续考》一文中首先提出来的。他原来服膺于其师顾颉刚，也认为《周易》的写定是在西周初年；但是后来看法有了改变，而“假定《周易》的写定是在西周末年”。李氏之所以形成这种看法，是从两个方面进行探讨，然后结合起来考虑的。

1. 认为《周易》的爻辞有一些很近似于《诗经》中的比兴诗歌，例如明夷初九爻辞的“明夷于飞，垂其翼，君子于行，三日不食”，就与《小雅·鸿雁》的“鸿雁于飞，肃肃其羽，之子于征，劬劳于野”，《豳风·东山》的“仓庚于飞，熠熠其羽，之子于归，皇驳其马”，和《邶风·燕燕》的“燕燕于飞，差池其羽，之子于归，远送于野”很相近似。《鸿雁》属于《小雅》，而《小雅》多西周末年之诗。因此，“假定《周易》的写定是在西周末年，不算太早，也不算太后”了。

李氏从文辞形式进行比较，以此来推定《周易》的写作时代，办法当然可取，但具体说法却值得商榷。

《豳风》作品，前人或者认为是为周公所自作，或者认为是别人写来赞美周公。朱熹《诗经集传》有一个简明的概括：“武王崩，成王立，年幼，不能莅阼。周公旦以冢宰摄政，乃述后稷公刘之化，作诗一篇以戒成王，谓之《豳风》，而后人又取周公所作及凡为周公而作之诗以附焉。”今按《七月·小序》：“七月，陈王业也。周公遭变，故陈后稷先公风化之所由，致王业之艰难也。”这是认为《七月》为周公所自作。《东山·小序》：“东山，周公东征也。周公东征，三年而归，劳归士，大夫美之，故作是诗也。”这是认为《东山》是别人写来赞美周公。从两篇诗的内容看，《七月》显然是奴隶们对自己一年到头痛苦生活的悲叹，《东山》显然是出征在外将士对自己狼狈困顿的不幸遭遇的哀愁，《小序》的话是不能相信的。可是《鸛鸣》作于周公却见于《尚书·金縢》，而且思想感情也与当时的周公切合。再加上《破斧》还明明说到“周公东征，四周是皇”，《九罍》又明明说到“我覲之子，衮衣绣裳”，《狼跋》也明明说到“公孙硕肤，德音不瑕”，都与周公直接有关。那么说《豳风》诗篇都是作于西周初年，应该可以肯定。因此《东山》虽然不是写来赞美周公，但联系《破斧》“周公东征”看，其与周公有关，也毫无疑义。因而其写成时代，也只能是西周初年。象这样的例证，怎么能拿来作为《周易》是写定在西周末年的论据呢？同样，《燕燕》篇的《小序》说是“卫庄姜送归妾也”，而朱熹《诗经集传》又说是“此诗无考”。如果据《小序》说，它就是写

成在比春秋初年还要稍微早一点的时候，如果据《诗经集传》说，它的写作时代就无法断定。因此，拿它来证明《周易》是写定在西周末年，也是说不过去的。更何况史籍中确实从来没有“卫庄姜送归妾”的记载，是一首无法断定其写作时代的诗篇呢？至于《小雅》，诚然“多西周末年之诗”，但《鸿雁》是否就是李镜池根据《小序》所说的“美宣王”呢？前人对此也有过怀疑。朱熹《诗经集传》说：“亦未有以见其为美宣王之诗。”因此要特别强调以《鸿雁》作为《周易》是写于西周末年的证明，也是站不住脚的。

2. 认为《周易》“反映了统治阶级内部的矛盾斗争，如讼上九：‘或锡鞶带，终朝三褫之’。鞶带是贵族用的大带，你争我夺，成什么样子？益上九：‘莫益之，或击之，立心勿恒，凶’。只见人打击，不见人帮忙，孤立无援，终于坚持不下去，显然是掌权派对同僚施加压力。比六三：‘比之匪人’。比上六：‘比之无首，凶。’反动派结成集团，狼狈为奸，而终于失败。‘否之匪人’（否），犹言否是匪人，坏蛋总是走向行不通的道路。所以作者告诫人不要走这条道路（否九五：‘休否！’），要人消灭它（否上九：‘倾否！’）。”“又《易》作者有隐遁思想，至少他是同情隐遁的。如蛊上九：‘不事王侯，高尚其事。’还有一个遯卦，专谈隐遁的，说‘好遯’，‘嘉遯’，是吉，‘肥（飞）遯，无不利’。正是一种‘乱邦不居’，‘贤者避世’的思想，出现于没落时代。”“《系辞传》的一个作者也看

到这一点，指出：‘作《易》者其有忧患乎？’这种思想不会在西周之初成康之世出现，而《易》在春秋初期已经流行，我们说它是西周晚期作品是可以的”<sup>①</sup>。

李氏从思想内容方面来断定《周易》的写作时代，自然更是一种可行的办法；但是其具体的论述也值得商榷。

(1) 讼卦上九爻辞“或锡鞶带，终期三褫之”，是否就是反映了西周末年贵族们对于所用大带的“你争我夺”，从而表现出他们之间的“矛盾斗争”？现在让我们把整个讼卦放在内外卦矛盾冲突的角度，并且把主爻和辅爻加以区别来考察一下。

讼卦（䷅）的内卦是坎，坎为水，外卦是乾，乾为天。这表示水正在冲击天，所以卦名叫做讼，讼就是争讼或斗争的意思。由于以水冲天，等于以下犯上，以臣犯君，因此内坎主爻九二的爻辞是：“不克讼，归而逋，其邑人三百户无眚。”这就很明确地指出，以内坎去冲击外乾，一定无法取得胜利，结果只能是败退回去，并且逃走，才会保住他的一些部属没有灾祸，而部属（“其邑人三百户”）也就是初六和六三。于是辅爻初六的爻辞是：“不永所事，小有言，终吉。”这是说，本爻只要不老跟着主爻九二把冲击外乾的坏事干下去，即使受到主爻一点责备，也终归是吉利的。而辅爻六三的爻辞是：“食旧

---

① 《周易探源序》。

德，贞厉，终吉。或从王事，无成。”这是说，本爻如果背弃主爻九二的“旧德”，不盲目地跟随着去冲击外乾，虽然行动正确而结果不好，然而到头来终归是吉利的。但是如果偶尔跟随着去冲击一下外乾<sup>①</sup>，那就必然会把一切输得精光的。

再看外乾。其主爻九五的爻辞是：“讼，元吉。”这就明确地指出，以外乾去制服内坎，将无往而不利，以显示君王威严的凛然不可以侵犯。于是辅爻九四的爻辞是：“不克讼，复即命，渝安，贞吉。”这是说，本爻在紧跟主爻九五去与内坎作斗争的当中，即使在一个时候还不能取得胜利，但只要回过头去向九五请示，就会变危为安，以合于正道而吉利。而辅爻上九的爻辞是：“或锡之鞶带，终朝三褫之。”这是说，本爻在追随主爻九五去与内坎作斗争的当中，尽管一开始也立下功劳，得到优厚的赏赐，可是后来却犯了错误，就接二连三受到褫夺，以表现君王的赏罚是十分严明的。讼卦的思想内容只能是上面说的这一些，说“或锡之鞶带，终朝三褫之”是反映了西周末年贵族们对于所用大带的“你争我夺”，从而表现出他们之间的“矛盾斗争”，是没有根据的。

(2) 益卦上九爻辞“莫益之，或击之，立心勿恒，凶”，是否就是反映了西周末年贵族之间的“掌权派对同

---

① “王”指主爻九二，比喻带头犯上作乱的诸侯。据郭沫若对金文的考证，西周诸侯有僭号称王的。

僚施加压力”，从而使某一个贵族“只见人打击，不见人帮忙，孤立无援，终于坚持不下去”？这也只要把整个益卦放在内外卦矛盾冲突的角度，并且区别出主爻和辅爻来看，就知道其情况也显然不是这样的。

如上文所说，内卦震雷正在奋力升腾向上，同时得到外卦巽风的帮助，就越发轰轰烈烈。因此内震主爻初九的爻辞是：“利用为大作，元吉，无咎。”这就很明确地指出，在这样有利的条件下，雷所象征着的赫赫威灵的君王是可以大有作为<sup>①</sup>，而且还一定大吉大利，没有任何坏处。于是辅爻六二的爻辞是：“或遗之十朋之龟，弗克违，永贞，吉；王用享于帝，吉。”这是说，就是在这个关键时刻，风恰好来作出了极大的帮助，要推辞也不行，于是不断升腾向上，以永远合于正道而吉利；而且也就是在这个时候，主爻要去向上帝进行享祀，也是吉利的。而辅爻六三的爻辞是：“益之用凶事，无咎。有孚，中行，告公用圭。”这是说，同样在这个关键时刻，风恰好来作出极大帮助，即使由于什么别的原因有了“凶事”，也没有妨碍。这更说明下震是中有其诚，合于中道，它吸引着上巽来进行帮助，就好象君王用圭璧作为礼物，号召列国诸侯来进行帮助一样。

再看外巽。其主爻六四的爻辞是：“中行，告公从，利用为依迁国。”这也很明确地指出，而且还是象前文所

---

① 孔颖达《周易正义》：“大作谓兴作大事也。”

讲过的那样，本爻由于是上巽的主爻，也就是帮助下震的主力，这样就应天顺人，合于中道，何况还号召辅爻九五和上九跟着自己一道去帮助，从而成为下震向上升腾的一种强大的依靠力量呢！于是辅爻九五的爻辞是：“有孚惠心，勿问元吉；有孚惠我德。”这是说，正因为上天用它所固有的诚来加惠于我的心，使我的心也有诚，那就不用问，做什么事情都必然大吉大利；而且追随主爻六四去帮助下震向上升腾，正是上天用它所固有的诚来加惠于我，使我具备了美好的品德。而辅爻上九的爻辞是：“莫益之，或击之，立心勿恒，凶。”这是说，本爻如果不是紧跟主爻六四去帮助下震，却反而去打击下震，这就是居心不遵守辅爻必须从属于主爻的恒久不变之道<sup>①</sup>，其结果就一定凶了。益卦的思想内容只能是上述这一些，说“莫益之，或击之，立心勿恒，凶”，就是反映了西周末年贵族中间的“掌权派对同僚施加压力”，从而使得某一个贵族“只见人打击，不见人帮忙，孤立无援，终于坚持不下去”，同样是没有根据的。

（3）比卦六三爻辞“比之匪人”和上六爻辞“比之无首，凶”，是否就是反映了西周末年的贵族中“有反动派结成集团，狼狈为奸，而终于失败”？这也只要把整个比卦放在内外卦矛盾冲突的角度，并且区别出主爻和辅爻来分析，其含义才会明白。

---

① 高亨《周易古经今注》，“勿犹弗也。”

比卦（䷇）的内卦是坤，坤为地，外卦是坎，坎为水。这表示水在地面上流，它们的关系无比密切，比就是亲比或亲附的意思。不过水有时会泛滥横流，只有地才始终承受着水，并且将终于把水纳入正轨。这就是比喻君王对诸侯在进行潜移默化，因为卦辞“不宁方来”是说不安定的诸侯国都将要来亲附于君王<sup>①</sup>，而且内外卦的爻辞讲得更为清楚。

先看内坤。其主爻六二的爻辞是：“比之自内，贞吉。”这就很明确地指出，君王如果从朝廷之内用诚去亲比诸侯<sup>②</sup>，就合于正道而吉利。于是辅爻初六的爻辞是：“有孚比之，无咎；有孚盈缶，终来有它吉。”这是说，君王以中有其诚去亲比诸侯，就没有任何坏处；如果诚已充盈，最后还会有别的好处。而辅爻六三的爻辞是：“比之匪人。”这是说，君王以诚去亲比诸侯，尽管可能碰上坏人，到头来也会要向化归心。

再看外坎。其主爻九五的爻辞是：“显比，王用三驱，失前禽。邑人不诫，吉。”这也明确地指出，诸侯之中有表面上是在与君王亲比，而实际上却僭号称王，这样即使多次向君王追求，也不会达到目的。只有悔过自新，不把错误推给部下（邑人），加以谴责，才会是吉利的。于是辅爻六四的爻辞是：“外比之，贞吉。”这是说，诸侯

---

① 高亨《周易古经今注》：“‘不宁方来’谓不宁之邦来朝也。”

② “孚”在初六爻辞首先提出。



之中有能够摆脱坏头头控制，从朝廷之外来亲比君王，就会合于正道而吉利。而辅爻上六的爻辞是：“比之无首，凶。”这是说，诸侯之中有想与君王亲比，但却没有一个带头的，那结果就一定是凶。不过君王正在以诚相感，主爻九五也将悔过自新，最后还是会沐浴德化的。比卦的思想内容只能是以上这一些。说“比之匪人”和“比之无首，凶”就是反映了西周末年的贵族中“有反动派结成集团，狼狈为奸，而终于失败”，同样是没有根据的。

(4) 否卦卦辞“否之匪人”是否就等于说“否是匪人”，从而反映了西周末年的贵族集团彼此相互指责是“坏蛋”？其九五爻辞“休否”是否就是说“坏蛋总是走向行不通的道路，所以作者告诉人不要走这条道路”？而上九爻辞“倾否”又是否就是说要人“消灭”这条行不通的道路呢？

否卦（䷋）的内卦是坤，坤为地，为臣，外卦是乾，乾为天，为君。这表示地在下，天在上，臣在下，君在上，一切都井然有序，各得其所，应该是泰不是否，而否就是否塞不通或颠倒错乱的意思。现在其所以叫做否，也是从发展前途看，泰即将转化为否。因为通过一度循环，这种正常现象就要颠倒过来，通泰就转化成为否塞；而卦辞“大往小来”，也正是说明这一点的。可是《彖传》也同在解释泰卦那样，把本卦的卦象看做一成不变，以为天在上就体现着天气上升，地在下就体现着地

气下降。于是“天地不交而万物不通”，与解释泰卦为“天地交而万物通”一样，把本卦又讲成与原意毫不相干了。明白这一点，就会知道“否之匪人”是说所否之非其人，是透露出作者不愿意让泰卦向着否卦转化的思想，所以接着说，这对君子的正道是不利的（“不利君子贞”）。

先看内坤。其主爻六二的爻辞是：“包承，小人吉，大人否。”它明确地指出，如果本爻包容着承奉于下的初六和承奉于上的六三，并携带着它们一起升而向上，去与外乾互换位置，其结果就将是“小人”吉利，“大人”否塞，从而泰卦就变成否卦了。于是辅爻初六的爻辞是：“拔茅茹以其彙，贞、吉、亨。”这是说，主爻六二正在携带着本爻一起上升，由于本爻是最下一爻，所以用拔茅草和茜草（茹）连根（彙）都拔起来作为比喻，但同时严正声明，一定要合于正道，才会吉利，才会亨通，言外之意，这样是不合于正道，从而不会吉利，也不会亨通的。而辅爻六三的爻辞是：“包羞。”这是说，如果在内坤升而向上去与外乾互换位置的时候，本爻竟然充当主爻六二的前驱，尽管能得逞于一时，但将含羞于无穷，因为这正是干了一件很不光彩的事情。

再看外乾。其主爻九五的爻辞是：“休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。”这也很明确地指出，本爻虽然将要率领着九四和上九以循环折入下位，使通泰转化成为否塞，但又将以循环升入上位，使否塞转化成为休美（“休否”），从而外乾这个“大人”终归是吉利的。因此看来

本爻是快要完蛋，快要完蛋了，其实却正象系在丛生的桑树上，非常安稳的。于是辅爻九四的爻辞是：“有命，无咎，畴离祉。”这是说，由于循环，本爻已经在随同上九，特别是主爻九五一起折入下位，使外乾陷于困顿穷厄，但外乾是君王，自然有天命在，本爻将终于没有坏处，还将与上九，特别是与九五一起，都得到好处<sup>①</sup>。而辅爻上九的爻辞是：“倾否，先否后喜。”这是说，本爻是外乾最上一爻，尽管通过循环，首先向着否塞倾侧，但终归要回到自己原来的位置，因此是“先否后喜”的。否卦的思想内容就是上面所说的这一些，要说“否之匪人”就是“否是匪人”，就是反映了西周末年的贵族集团彼此相互指责是“坏蛋”，而“休否”就是说“坏蛋总是走向行不通的道路，所以作者告诉人不要走这条路”，以及“倾否”就是说人要消灭这条行不通的道路，也都是没有根据的。

（5）蛊卦上九爻辞“不事王侯，高尚其事”，是否就是反映了西周末年统治阶级内部的矛盾斗争十分激烈，以至连《周易》作者都很想退出政治舞台，从而产生了“隐遁思想”或“至少他是同情隐遁的”呢？

蛊卦（䷑）的内卦是巽，巽为风，为顺，外卦是艮，艮为山，为止。这表示风正在和顺地吹拂着山，但

---

① 畴：通俦，类，同类，从九四说，指的就是九五和上九。离：碰上，得到。祉：福，好处。

山却加以阻止，这就体现为一种迷惑和谬误，而蛊也就是迷惑和谬误的意思。由于巽的主爻初六是阴爻，巽就具有阴的属性。艮的主爻上九是阳爻，艮就具有阳的属性。又由于阴一定要顺随着阳，好象子一定要顺随着父一样，于是内巽与外艮的关系，就给比喻成儿子与父亲的关系。

先看内巽。其主爻初六的爻辞是：“干父之蛊，有子，考无咎，厉，终吉。”这就很明确地指出，能够去掉父亲的迷惑和谬误，总算是有一个好儿子，这样父亲就不会有坏的遭遇；虽然以子干父，或许有伤孝道，从而产生出某种坏的结果，但这种行为终归是吉利的。于是辅爻九二的爻辞是：“干母之蛊，不可贞。”这是说，如果不去“干父之蛊”，却去“干母之蛊”，那就没有看准对象，不可以算是掌握住正确的方向。而辅爻九三的爻辞是：“干父之蛊，小有悔，无大咎。”这是说，“干父之蛊”虽然也会有小的损失，例如在一个时期之内，也许有人说这是损害孝道，但毕竟是没有大的坏处的。

再看外艮。其主爻上九的爻辞是：“不事王侯，高尚其事。”这也很明确地指出，做父亲的不去替王和侯办事，还认为这样是高尚，这就是必须去掉的迷惑和谬误。于是辅爻六四的爻辞是：“裕父之蛊，往见吝。”这是说，父亲有了迷惑和谬误，儿子去发展它，就会犯错误。而辅爻六五的爻辞是：“干父之蛊，用誉。”这是说，父亲有了迷惑和谬误，儿子帮助他去掉，就会得到称誉。蛊卦的

思想内容就是上述这一些，说蛊卦上九爻辞“不事王侯，高尚其事”，就是反映了西周末年统治阶级内部的矛盾斗争十分激烈，以至连《周易》作者都很想退出政治舞台，从而产生了“隐遁思想”或“至少他是同情隐遁”，也都是没有根据的。

（6）遯卦九四爻辞“好遯”，九五爻辞“嘉遯”，上九爻辞“肥（飞）遯，无不利”，是否也就是反映了西周末年统治阶级内部的矛盾斗争十分激烈，以至连《周易》作者也很想退出政治舞台，从而产生了“乱邦不居”和“贤者避世”的思想呢？

遯卦（䷠）的内卦是艮，艮为山，为止。外卦是乾，乾为天，为君。这表示天宇浩瀚，君德无穷，有些权臣即使地位象山高，势力象山大，要遁逃出天和君的范围之外，也绝不可能，便只好停止不动，听候安排，而遯也就是遁逃的意思。

先看内艮。其主爻九三的爻辞是：“系遯，有疾，厉；畜臣妾，吉。”这就很明确地指出，与其想遁逃，而又遁逃不了，不如干脆不遁逃<sup>①</sup>，这样可能会出毛病，甚至比较严重，例如受到控制，不能称心如意等；但君德如天，还可以容许拥有臣妾，因而也还是吉利的。于是辅爻初六的爻辞是：“遯尾，厉，勿用有攸往。”这是说，尽管在遁逃的时候处在最后<sup>②</sup>，但如果跟着主爻九三遁逃，

① “系遯”是系止遁逃，停止遁逃，也就是不遁逃。

② 初爻是内卦下面的一爻，以循环升而向上，位置在最后。

那结果也很危险，最好还是不要有遁逃的行为。而辅爻六二的爻辞是：“执之用黄牛之革，莫之胜说。”这是说，最好是停止不动，好象是用黄牛皮带子捆住一样，没有办法能够解脱（说）得了。

再看外乾。其主爻九五的爻辞是：“嘉遯，贞吉。”这也很明确地指出，有德如天的君王，对那些势位如山的权臣想要突破控制，竟采取着嘉许的态度，而一概听其自然，但他们终归无法自外生成，所以这种嘉许便总是合于正道而吉利的。于是辅爻九四的爻辞是：“好遯，君子吉，小人否。”这是说，对权臣想要突破控制，甚至加以爱好或欣赏，但由于遁逃没有可能，到头来就仍然是君王吉利，而权臣倒霉了。而辅爻上九的爻辞是：“肥遯，无不利。”这是说，即使对想要突破控制的权臣尽量宽容<sup>①</sup>，但由于他们必然遁逃不了，因此也是没有不利的。

从上述情况看来，遯卦的思想内容只能够是这一些，说遯卦九四爻辞“好遯”，九五爻辞“嘉遯”，上九爻辞“肥（飞）遯，无不利”，就是反映了西周末年统治阶级内部的矛盾斗争十分激烈，甚至连《周易》作者都很想退出政治舞台，从而产生了“乱邦不居”和“贤者避世”的思想，也是没有根据的。

---

① 孔颖达《周易正义》引《子夏传》曰：“肥，饶裕也。”或作“飞”，不可从。

尽管李镜池的论据和论证都不可靠，但他所假定的《周易》作于西周末年的说法却很值得重视，而且他从文辞形式和思想内容方面来分析的方法也颇为可取。现在仍然从这两方面进行论述，并加上史实来说明。

1.从文辞形式看。《周易》确实有不少爻辞与《小雅》那些写成于西周末年的比兴诗歌相类似，李镜池提出了明夷上九爻辞“明夷于飞，垂其翼，君子于行，三日不食”，中孚九二爻辞“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之”，以及渐卦六个爻都用“鸿渐于×”来作为比兴。除了他提出的这些比较典型的例子以外，还有大过九二爻辞“枯杨生稊，老夫得其女妻”，九五爻辞“枯杨生华，老妇得其士夫”，睽卦六三爻辞“见舆曳，其牛掣，其人天且劓”，困卦六三爻辞“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻”，旅卦上九爻辞“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷”，小过六二爻辞“过其祖，遇其妣，不及其君，遇其臣”等，这些也有与《小雅》比兴相类似的性质。拿来与《小雅》中可以肯定为西周末年的作品比较，例如与《杕杜》的“有杕之杜，有皖其实，王事靡盬，继嗣我日”比较，与《采芑》的“薄言采芑，于彼新田，于此菑亩，方叔莅止，其车三千，师干之试”比较，与《节南山》的“节彼南山，维石岢岢，赫赫师尹，民具尔瞻”比较，与《鱼藻》的“鱼在在藻，有颁其首，王在在镐，岂乐饮酒”比较，与《黍苗》的“芄芃黍苗，阴雨膏之，悠悠南行，召伯劳之”比较，就可以看出在运用比兴手法

上都很类似。诚如李镜池所说，“可见这是时代的风气，大家习用了，不觉有摇笔即来之势<sup>①</sup>。”

2.从思想内容看。《周易》有不少卦确实反映出统治阶级内部的矛盾斗争十分激烈，但集中表现在君王与权臣和诸侯之间。这只要把李镜池所涉及的六个卦再拿来回顾一下，就能够清楚地看出来。蛊卦上九爻辞指责“不事王侯，高尚其事”，遯卦六二爻辞强调“执之用黄牛之革，莫之胜说”，都表现了权臣对君王离心离德，自外生成。讼卦九二爻辞诃斥“不克讼，归而逋”，比卦九五爻辞揭发“王用三驱，失前禽”，都表现了诸侯对君王在窥测方向，以求一逞。益卦六四爻辞“中行，利用为依迁国”，虽然提出诸侯对君王要大力支持，但上九爻辞“莫益之，或击之，立心勿恒，凶”，就又总有人在居心叵测了。基于以上情况，否卦六二爻辞便发出了“小人吉，大人否”的感叹。不过作者虽然非常感到遗憾，但是没有丧失信心。讼卦九五爻辞“讼，元吉”，就体现出相信还有力量能够击败犯上作乱的诸侯。遯卦九四爻辞“好遯”，九五爻辞“嘉遯”，上九爻辞“肥遯”，更体现出相信确有力量足以控制首鼠两端的权臣。而且认为即使行将沦于否塞，也必然能够从否塞转化成为通泰，对于拨乱世而反之正，也是抱着乐观的态度的。这些思想内容当然不可能产生在西周初年，因为在那个时候西周王朝正

---

① 《周易筮辞续考》。



奋发有为，蓬勃向上。也不可能产生在战国初年，因为在那个时候已经有人预见到东周即将合并于秦，“合十七岁而霸王者出焉”<sup>①</sup>。而只能够是产生在西周末年，因为在这个时候虽然是“王室遂衰，诗人作刺”，却又是“宣王即位，二相辅之，修政，法文、武、成、康之遗风，诸侯复宗周”<sup>②</sup>，还是一个跌了交子，却仍然有希望再爬起来的时候，于是在《周易》中有所反映，就是理所当然了。至于其中的哲学思想大都不见于西周初年和西周中叶，但又为后来春秋战国时代的道家和儒家所发展，也足以说明《周易》的出现是在西周末年。

3.从史实看。遍查西周王朝的历史，在文、武、成、康之世，固然只看到“民猷有十夫予翼”<sup>③</sup>，就是从昭王到夷王，尽管“王道微缺”，甚至“荒服者不至”<sup>④</sup>，但仍然没有发现过有武人起来篡夺王位的事情。只是到了厉王的时候，才有“召公、周公二相行政，号曰共和”<sup>⑤</sup>，或者是“伯和篡位立”<sup>⑥</sup>，由有强大武力的权臣或诸侯起来，夺取了厉王的王位而代替之，这也就是履卦六三爻辞的“武人为于大君”。对于这句话，高亨《周易古经今注》根据王弼注和孔颖达疏，解释成“武人无大君之德，而据

---

① 《史记·周本纪》。

② 《史记·周本纪》。

③ 《尚书·大诰》。

④ 《史记·周本纪》。

⑤ 《史记·周本纪》。

⑥ 范祥雍《古本竹书纪年辑校订补》。

大君之位”，非常正确，而“大君”指的就是西周末年的君王。再加上巽卦初六爻辞有“进退，利武人之贞”，也恰好证明确实是发生过这件事。因为这是说，即使前进，还得后退，才有利于当好一个武人的正确道理，对“武人为于大君”是表示谴责的。关于这一条爻辞，前人大都根据《象传》“进退，志疑也”，解释成“或进或退”<sup>①</sup>，或“进退不果”<sup>②</sup>。其实巽为顺，讲的是要柔顺，服从，初六是下巽主爻，更应该突出这一点。因此这一条爻辞完全可以拿来作为曾经有过“武人为于大君”的证明。由此可见，《周易》是已经涉及到厉王末年的史实了。

明夷九三爻辞有“于南狩”，升卦卦辞有“南征吉”，所谓“南狩”或“南征”，都是讲西周王朝向南方用兵。这样的用兵一直延续到宣王。《诗经·小雅·采芣》有“蠢尔荆蛮，大邦为仇，方叔元老，克壮其猷”，方叔是宣王的卿士。《国语·周语》还说：“宣王既丧南国之师，乃料民于太原。”那么《周易》是否要到宣王的时候才写定呢？这就还得联系着另外一个方面的情况来进行研究。如所周知，一部《周易》是充满了阴阳对立的观念的。可是遍查先秦典籍，第一个把作为宇宙两种基本功能的阴阳以对立的形式而明确地提出来的却是宣王初年的大臣虢文公，那就是见于《国语·周语》的“阴阳分布，震雷出滞”。

---

① 程颐《易传》。

② 朱熹《周易本义》。

至于《诗经·大雅·公刘》“相其阴阳”的阴阳，那含义根本不同。以后不久，到幽王二年，伯阳父又说：“阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震<sup>①</sup>。”这以后，把阴阳以对立的形式提出来的就逐渐多起来，象一般人都认为是作于战国末年的《易传》，这样的提法就一共有一十二处之多。那就是《系辞上传》第五章的“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”，第六章的“阴阳之义配日月”，《系辞下传》第四章的“阳卦多阴”，“阴卦多阳”，“阳卦奇，阴卦耦”，“阳一君而二民，君子之道也，阴二君而一民，小人之道也”，第六章的“乾，阳物也，坤，阴物也”，“阴阳合德而刚柔有体”，以及《说卦传》的“观变于阴阳而立卦”，“立天之道，曰阴与阳”，和“分阴分阳，迭用柔刚”等。但奇怪的是，在《周易》中不仅完全看不到有这样提法，甚至一部书还只有“鸣鹤在阴”一个“阴”字，而且连这个“阴”字也只能象《说文》所解释的那样是水之南或山之北，或者还可以看成是“荫”字在当时的一种写法。这就足以说明，在写定《周易》的时候，作者还不能够把作为宇宙两种基本功能的阴阳以对立的形式提出来，可见《周易》的写定不可能延续到宣王初年。再结合“武人为于大君”和“进退，利武人之贞”都是厉王末年的事情看，说《周易》的写定主要是在厉王末年，就有了比较充足的理由。

---

① 《国语·周语》。

## 第二章 论《周易》的研究方法

《周易》难懂的程度超过被唐朝韩愈《进学解》称为“诘屈聱牙”的“周诰殷盘”，其一般原因是文辞简古和某些史实难明。

文辞方面。如无妄六三爻辞“无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾”，《象传》“行人之得，邑人之灾也”，只是重复原文，没有作出解释。孔颖达《周易正义》“无故而有灾，如行人牵牛而去，而居者反遭诘捕之忧也”，是说有人无故遭灾，与原意也不全相合。其实“无妄”是没有虚假，这里指忠诚老实的人。爻辞是说这种人不会有灾，即使有灾，也将转移到别人身上，好象有人（或）拴一头牛，过路的人（行人）把它偷去，罪责却加之于另外的某些人（邑人）。这只要把初九爻辞“无妄，往吉”联系起来看，就可以明白。但由于文辞简古，不是无法解释，就是使原意模糊。

史实方面。如犬壮六五爻辞“丧羊于易”和旅卦上九爻辞“丧牛于易”，顾颉刚《周易卦爻辞中的故事》根据王国维《殷卜辞中所见先公先王考》所发现殷代先王亥的史实，考定“丧羊于易”和“丧牛于易”都属于王亥的

故事，为高亨《周易古经今注》所信从。但李镜池《周易筮辞续考》却说：“丧羊牛于易，以属于周人之故事为当，不必附会于王亥也。”由于史实难明，说法也各有不同。

除了上述两个方面之外，更重要的原因是研究方法存在问题。如春秋时代的变卦说，战国时的爻位说、相应说、得中说、互体说、卦变说和各说的相互结合，以及当代基于《周易》是占筮之书所采取的无视于卦象并割裂卦辞爻辞的研究方法，都必须进行清理。因为这些曾经被认为是研究《周易》的正确方法，为不同时期的不少人所采取，但结果总是南辕北辙，得不到《周易》的真意。不过春秋时代的史官们在大量运用变卦说的同时，又间或不用变卦说，使一种正确的研究方法开始出现。战国时代的“十翼”在大量运用爻位说等的同时，也继承了春秋时代的那一种正确方法，并加以丰富和发展。至于当代的研究方法，虽然开始受到认为《周易》是占筮之书的影响，把卦爻辞的连贯意义讲得四分五裂，但逐步认识到这样不能有得于《周易》，也正在改变之中。因此只要把上面各种方法加以批判的整理，并作出合理的发展，就能逐步得出研究《周易》的正确方法。

## 一 春秋时代的研究方法

《周易》自从在西周末年厉王时写定以后，大约经过一百五十年，都没发现有任何一种书涉及它。一直到《左

传》庄公二十二年，才有一条“周史有以《周易》见陈侯者”的追记。这位陈侯是陈厉公，他叫“周史”用《周易》替他那个在当时还小，到庄公二十二年已经长大成人的儿子敬仲占了一次卦，以预测他的将来。这件事很重要，因为不但是《周易》第一次见于先秦典籍，而且所谓“遇观 ䷓ 之否 ䷋”，更明确体现出春秋时代的人主要是在用变卦作为研究《周易》的方法，把《周易》看成是一部占筮之书。这里必须指出，《左传》引用《周易》共二十处，其中用于占筮的十四处，用于论事的六处；《国语》引用《周易》一共三处，全部用于占筮。用于占筮，一般通过变卦，但也有极少数不通过变卦。用于论事，当然不能象占筮那样变卦，但多数也用了变卦的形式。现在把这些分别探讨一下。

《左传》用《周易》进行占筮的十四处，其中十一处通过变卦，只有三处不通过变卦。通过变卦的十一处是：庄公二十二年的“遇观 ䷓ 之否 ䷋”；闵公元年的“遇屯 ䷂ 之比 ䷇”；闵公二年的“遇大有 ䷍ 之乾 ䷀”；僖公十五年的“遇归妹 ䷵ 之睽 ䷥”；僖公二十五年的“遇大有 ䷍ 之睽 ䷥”；襄公九年的“是谓艮 ䷳ 之随 ䷐”；襄公二十五年的“遇困 ䷮ 之大过 ䷛”；昭公五年的“遇明夷 ䷣ 之谦 ䷎”；昭公七年的“遇屯 ䷂ 之比 ䷇”；昭公十二年的“遇坤 ䷁ 之比 ䷇”；哀公九年的“遇泰 ䷊ 之需 ䷄”。不通过变卦的三处是：

僖公十五年的“其卦遇蛊 ䷑ ”；成公十六年的“其卦遇复 ䷗ ”；昭公七年的“遇屯 ䷂ ”。《国语》用《周易》进行占筮的三处，其中两处通过变卦，只有一处不通过变卦。通过变卦的两处是：《周语》的“遇乾 ䷀ 之否 ䷋ ”；《晋语》的“得贞屯 ䷂ 悔豫 ䷏ ”。不通过变卦的一处是：《晋语》的“得泰 ䷊ 之八”。所谓“遇”什么卦“之”什么卦，就是从一个卦变成另外一个卦，所遇的卦叫“本卦”或“贞”，所变的卦叫“之卦”或“悔”。而所谓变卦，就是一个卦的某一个爻或某几个爻，从阳爻变阴爻，从阴爻变阳爻，于是这一个卦就变成那一个卦了。从以上变卦的情况可以看出，变一个爻的一共有十处：“观 ䷓ 之否 ䷋ ”是六四变九四；“屯 ䷂ 之比 ䷇ ”（两次）是初九变初六；“大有 ䷍ 之乾 ䷀ ”是六五变九五；“归妹 ䷵ 之睽 ䷥ ”是上六变上九；“大有 ䷍ 之睽 ䷥ ”是九三变六三；“困 ䷮ 之大过 ䷛ ”是六三变九三；“明夷 ䷣ 之谦 ䷎ ”是初九变初六；“坤 ䷁ 之比 ䷇ ”是六五变九五；“泰 ䷊ 之需 ䷄ ”是六五变九五。变三个爻的一共有两处：“乾 ䷀ 之否 ䷋ ”是初九变初六，九二变六二，九三变六三；“贞屯 ䷂ 悔豫 ䷏ ”是初九变初六，六四变九四，九五变六五。变五个爻的只有一处：“艮 ䷳ 之随 ䷐ ”是初六变初九，九三变六三，六四变九四，六五变九五，上九变上六。从以上变爻的情况可以看出，在一十三次的变卦中

一共变了二十一个爻，其中有十一个阳爻变成阴爻，有十个阴爻变成阳爻。至于六处论事，有四处共用了九次变卦的形式，那就是：宣公六年的“无德而贪，其在《周易》丰 ䷶ 之离 ䷝”，弗过之矣”；宣公十二年的“《周易》有之，在师 ䷆ 之临 ䷒ 曰：‘师出以律，否臧凶’”；襄公二十八年的“《周易》有之，在复 ䷗ 之颐 ䷚ 曰：‘迷复凶’”；昭公二十九年的“龙，水物也，水官弃矣，故龙不生得。不然，《周易》有之，在乾 ䷀ 之姤 ䷫ 曰：‘潜龙勿用’；其同人 ䷌ 曰：‘见龙在田’；其大有 ䷍ 曰：‘飞龙在天’；其夬 ䷪ 曰：‘亢龙有悔’；其坤 ䷁ 曰：‘见群龙无首，吉’；坤 ䷁ 之剥 ䷖ 曰：‘龙战于野’。若不朝夕见，谁能物之。”这里不是占筮，所以不说遇什么卦之什么卦，但却用了变卦的形式。例如“在《周易》丰 ䷶ 之离 ䷝”，就是说应该象占筮变卦那样，丰卦上六要变上九，成为离卦；“在乾 ䷀ 之姤 ䷫”，就是说应该象占筮变卦那样，乾卦初九要变初六，成为姤卦。至于紧接在“丰之离”后面的“弗过之矣”，是说所要论定的事情，其结果会比丰卦上六爻辞所讲的“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人”还要糟糕；紧接在“乾之姤”后面的“潜龙勿用”，是说所要论定的是否有龙，从乾卦初六爻辞看，回答是肯定的。不用变卦形式的只有两处：昭公元年的“在《周易》，女惑男，风落山谓之蛊 ䷑”；昭公三十二年的“在《易》卦，雷乘乾曰大壮 ䷡”。



把以上情况联系《周易》本文考察，可以得出如下一些看法：

1. 在《周易》六十四卦卦辞和三百八十四爻爻辞以及乾卦的“用九”和坤卦的“用六”当中，都找不出有任何一句话是在讲《左传》和《国语》的那些变卦；因此变卦只能是春秋以来把《周易》当作是占筮之书的周代史官们的臆造，决不是《周易》本身所固有的。但历来就有人屈从于传统思想，以为《周易》本来是用于占筮，而且是为了占筮而作。于是习焉不察，积非成是，让这层浓厚的迷雾总是笼罩在《周易》上面，历千百年而得不到扫除。

2. 从《左传》和《国语》所记载的变卦看，可说是没有道理好讲。因为不知道为什么要变卦，而且变一个爻的次数最多；变的爻越多，次数就越少。也不知道为什么有些爻要从阳变阴，有些爻要从阴变阳。更不知道为什么绝大多数的占筮要变卦，只有极少数的占筮不要变卦。这些在《周易》本身都找不出任何根据，只能说是周代史官们搞的一些骗人的把戏。

3. 从解释占筮的变卦看，方法也是复杂纷纭，牵强附会，实立足于各取所需，不能归纳出条理、系统，也是周代史官们随心所欲地对《周易》卦象和卦爻辞的歪曲。这里先举变一个爻的，而且是讲得比较简单的四个例子来加以说明。

(1) 只取本卦变爻爻辞的。例如《左传》哀公九年记宋公伐郑，晋赵鞅卜救郑，“阳虎以《周易》筮之，遇泰

䷄ 之需 ䷄ ，曰：‘宋方吉，不可与也。微子启，帝乙之元子也。宋、郑，甥舅也。祉，禄也。若帝乙之元子归妹而有吉禄，我安得吉焉！’乃止。”这里的本卦变爻是泰卦六五，爻辞是“帝乙归妹以祉，元吉”。阳虎就是根据这一条爻辞来进行解释的。从占筮本身看，大体上还说过去，因为宋伐郑，宋、郑是甥舅（女婿和岳父的关系），爻辞说宋国先王帝乙嫁女有吉禄，这对宋有利，所以晋就不能去救郑了。从方法上看，它只取本卦变爻爻辞，不及其它。这就是只从当时的需要出发，对《周易》加以歪曲，以便对救不救郑这件事作出一个所谓合理的解释。至于把“帝乙归妹”改成“帝乙之元子归妹”，则是无中生有地把“归妹”说成是宋国先公微子启的事，以求得与当时政治情况的切合，就更是牵强附会了。

（2）既取本卦变爻的一部分爻辞，又结合本卦和之卦的卦象的。例如《左传》僖公二十五年：“秦伯师于河上，将纳王。……公曰：‘筮之。’筮之，遇大有 ䷍ 之睽 ䷥ 。曰：‘吉，遇公用亨（享）于天子之卦。战克而王飨，吉孰大焉？且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎？’”这里的本卦变爻是大有九三，爻辞是：“公用亨（享）于天子，小人弗克。”筮人的“战克而王飨，吉孰大焉”，就是根据这条爻辞的一部分来进行解释的。至于“天为泽以当日，天子降心以逆公”，又是结合本卦和之卦的卦象来进行解释。本卦大有的内卦是乾卦，乾为天，之卦睽卦的内卦是兑卦，兑为泽。两个卦

的外卦都是离卦。离为火，为日。大有内卦的乾卦，变成睽卦内卦的兑卦，上面仍然是离卦，这就是“天为泽以当日”。还由于睽卦外卦的离卦在上面与下面内卦的兑卦相对待，离为日，以与泽对待，又为君；兑为泽，以与日对待，又为臣：这就是“天子降心以逆公”。前一句是说：君先变为臣，然后再去侍奉另外一个君，以说明秦伯正在纳王。后一句是说：纳王将受到王的欢迎和礼遇，以说明秦伯一定有美好的前途。从占筮本身看，与其当前的事情都合得上。但既取本卦变爻一部分爻辞，又结合本卦和之卦的卦象讲，也是从现实需要出发，歪曲了《周易》的。

(3) 只取本卦和之卦的卦象的。例如《左传》闵公二年：“成季之将生也……筮之，遇大有 ䷍ 之乾 ䷀。曰：‘同复于父，敬如君所。’”这里本卦变爻是大有六五，爻辞是“厥孚交如，威如，吉”。可是筮人却没有用这一条爻辞进行解释，而只取本卦和之卦的卦象来进行解释。大有变成乾卦，是大有外卦的离卦变成乾卦外卦的乾卦。离卦在一定条件下可以是君，象前面睽卦的外离，以与下兑对待，就可以是“天子”。但如果与乾卦相提并论，就应该是臣，因为乾卦用来讲人事一般都是比喻君。于是大有的外离变成乾卦的外乾，就是臣将要变成君，所以筮人说是成季将来要回复到与父亲鲁桓公同样的地位，受到别人的尊敬也与君相同。杜预把这两句话注成“乾为君父，离变为乾，故曰同复于父，见敬与君同”，

这是符合原意的。从占筮本身看，与成季将来的身世也大体相合。可是从方法上看，为什么只取本卦和之卦的卦象，不及其它，也无非是从需要出发，歪曲了《周易》本身。

(4) 既取如同变卦的本卦变爻的全部爻辞，并结合如同变卦的本卦和之卦的卦象的。例如《左传》宣公十二年记晋师救郑，闻郑既及楚平，桓子欲还。“彘子曰：‘不可。’……以中军佐济。知庄子曰：‘此师殆哉！《周易》有之，在师 ䷆ 之临 ䷒，曰：师出以律，否臧，凶。执事顺成为臧，逆为否。众散为弱，川壅为泽。有律以如已也，故曰律。否臧，且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。不行之谓临。有帅而不从，临孰甚焉？此之谓矣。果遇必败，彘子尸之，虽免而归，必有大咎。’”这一条不是占筮，而是论定事情用了变卦的形式。意思是，如果从师卦变成临卦看，那么本卦的变爻是初六，爻辞是：“师出以律，否臧，凶。”这里首先取这一条爻辞的全部作为立论的根据，然后结合如同变卦的本卦和之卦的卦象进行解释。师卦变成临卦，是师卦的下坎变成临卦的下兑，坎为水，兑为泽，这象征着流动的江河变成静止的湖泊，因此说“川壅为泽”。由于川是流动的，是生机勃勃的，所以说它是“众”，是“盈”；泽是静止的，是死气沉沉的，所以说它是“弱”，是“竭”，是“天”，是“不整”。现在既然是“川壅为泽”，那就是由强大(众)变成弱小，由充盈变成衰竭，从而阻塞不通(天)，不能浩浩荡荡地

前进(不整)。这就好象行军打仗不严格遵守纪律,以致弄得士气低落,军心涣散,无法战胜敌人,所以说是凶。至于“不行之谓临”,只不过是再用临卦下兑所比喻的湖泊总是阻塞不通,来指出彘子的不听从元帅命令,其结果肯定是不好罢了。象这样用变卦的形式来论定事情,是任意取《周易》的内容为自己服务,要取些什么,就取些什么,其为各取所需,更是很明显。因此从方法上看,既取如同变卦的本卦变爻全部爻辞,又结合如同变卦的本卦和之卦的卦象解释,也是对《周易》的歪曲。

以上所摆出来的情况还都只是变一个爻的,四个例子就有了四种解释方法。而其余变一个爻的,又还有另外不同的方法解释,真是复杂纷纭得很。至于变三个爻的,例如《国语·晋语》四的“得贞屯 ䷂ 悔豫 ䷏”,司空季子先说:“是在《周易》,皆‘利建侯’。”这是从本卦和之卦的卦辞讲。然后又从两个卦的卦象分析中来阐明卦辞,以肯定必然是“利建侯”。这是把本卦和之卦的卦象结合着本卦和之卦的卦辞讲。又例如《国语·周语》下的“遇乾 ䷀ 之否 ䷋”,筮人说:“配而不终,君三出焉。”这就只是根据本卦和之卦的卦象讲了。原来他认为乾卦的上乾在这里象征天,下乾在这里象征君,以下乾配上乾,是君配天的正常现象。可是现在下乾却变成下坤,于是乾卦就变成否卦。这既是说君配天的不能到头,也是说君的必然受到贬斥。这以上的两个例子都是变三个爻的,可是解释方法仍然是各取所需,彼此不同。

至于变五个爻的，例如《左传》襄公九年的“是谓艮 ䷳ 之随 ䷐ )”，主持这次占筮的“史”先说：“随，其出也，君必速出。”这是根据之卦的卦名讲，因为“史”先认为随有走出去的意思。可是要举行这次占筮的穆姜却不同意“史”的解释方法。她说：“亡<sup>①</sup>，是于《周易》曰：‘随：元，亨，利，贞，无咎。’”这就是根据之卦的卦辞来解释了。接着她对“元，亨，利，贞”进行了逐字分析，认为只有道德高尚的人才能够符合这个之卦卦辞的要求，她自己却道德败坏<sup>②</sup>，就不能援引这条卦辞来替自己辩解，以求摆脱遭受幽囚的处境。象这样不取什么，就不取什么，要取什么，就取什么，而且在取了一种自以为行得通的方法以后，还可以不予运用，简直是随心所欲。

4.从解释占筮而不变卦和论定事情而不用变卦形式的情况看，虽然在内容上有不少是强词夺理的，但其研究方法却颇有可取之处，因为是根据《周易》本身进行研究，不是将《周易》任意摆弄。现将几种研究方法分述如下。

(1) 只取卦象。例如《左传》昭公三十二年：“赵简子问于史墨曰：‘季氏出其君，而民服焉，诸侯与之，而莫之或罪也。’对曰：‘社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。

---

① “亡”同无，即没有这样的解释方法。

② 与鲁国大夫叔孙侨如私通，还合谋要废掉儿子鲁成公，让侨如做鲁国君主。

故诗曰：“高岸为谷，深谷为陵。”三后之姓于今为庶，主所知也。在《易》卦雷乘乾曰大壮 ䷡，天之道也。”这一条是论定事情而不用变卦形式的。史墨用大壮卦象是乾下震上，乾为天，为君；震为雷，为臣，以说明雷在天上，是臣在君上。看来臣在君上很不合理，但雷在天上却又是一种自然现象，也就是所谓“天之道”。因此从事物的推移和发展看，君既可以下降为臣，臣也可以上升为君。那么现在季孙氏把鲁昭公赶出去，让他住在乾侯，而自己却掌握了鲁国政权，就不值得怎样大惊小怪了。

(2) 只取卦辞。例如《左传》昭公七年记卫襄公夫人姜氏无子，嬖人嬖始生孟縶；晋韩宣子聘于诸侯之岁，嬖始又生子，名之曰元。”“孔成子以《周易》筮之，曰：‘元尚享卫国，主其社稷！’遇屯 ䷂。……以示史朝。史朝曰：‘元亨，又何疑焉？……且其繇曰：利建侯。’”这一条是占筮而不变卦的。史朝用屯卦卦辞的“元亨”和“利建侯”来肯定应该立为卫君的是元，不是孟縶。但“元亨”的本义是“大通”，而史朝却把这个“元”与“嬖始生子，名之曰元”的那个元相等同，以说明“元亨”就是讲这个名字叫元的将要亨通，然后又联系到“利建侯”，来加强元应该立为卫君的理由。这种解释是很牵强的。

(3) 既取卦象又结合卦辞。例如《国语·晋语》四：“十月，惠公卒。十二月，秦伯纳公子。”“董因迎公于

河。公问焉，曰：‘吾其济乎？’对曰：‘臣筮之，得泰 ䷊ 之八，曰：是谓天地配，亨，小往大来。今及之矣，何不济之有？’”这一条也是占筮而不变卦的。董因先用泰卦的卦象是乾下坤上，乾为天，坤为地，以说明天虽然在下，但天气却在上升，地虽然在上，但地气却在下降，于是天与地就很好地配合起来了。接着又用泰卦卦辞“亨，小往大来”，以说明坏的运气（小）正在过去，好的运气（大）正在到来，而这恰好是天与地很好地配合的结果，于是秦伯纳重耳的事情就一定能够行得通（亨）了。

（4）既取卦辞又结合卦象。例如《左传》僖公十五年，“秦伯伐晋。卜徒父筮之，吉。涉河，侯车败，诘之。对曰：‘乃大吉也，三败必获晋君。其卦遇蛊 ䷑，曰：千乘三去，三去之余，获其雄狐。夫狐蛊，必其君也。蛊之贞，风也；其悔，山也。岁云秋矣，我落其实，而取其材，所以克也，实落材亡，不败何待？’”这一条也是占筮而不变卦的。卜徒父先用蛊卦卦辞“千乘三去，三去之余，获其雄狐”，来证实他所提出的“三败必获晋君”的判断确有根据，然后结合卦象，予以说明。蛊卦是巽下艮上，巽为风，艮为山，这象征风正在吹着山。从当时已经是秋天看，风一起，山上树木的果实就会落下来，从而给人们提供了便于伐取木材的机会。这就进一步论证了秦国必然会打败晋国，也就是所谓“实落材亡，不败何待”了。



(5) 既取卦名又结合卦象。例如《左传》昭公元年：“晋侯求医于秦，秦伯使医和视之，曰：‘疾不可为也！是谓近女室，疾如蛊。’……赵孟曰：‘何谓蛊？’对曰：‘淫溺惑乱之所生也。于文，皿虫为蛊。谷之飞亦为蛊。在《周易》，女惑男，风落山谓之蛊 ䷑，皆同物也。’”这一条是论定事情而不用变卦形式的。医和先取蛊卦卦名解释。根据杜预注：“皿虫为蛊”，是“器受虫害者为蛊”；“谷之飞亦为蛊”，是“谷久积则变为飞虫，名曰蛊”。这些都是说晋侯由于“近女室”而得到疾病，深入膏肓，难以治好（“不可为”）了。接着就结合蛊卦卦象是象征“女惑男，风落山”来进一步说明。所谓“风落山”，在前一条已经作了解释。所谓“女惑男”，就是把蛊卦下卦的巽卦看成女，把上卦的艮卦看作男。既然是“风落山”，又是“女惑男”，表明受害已深，也就是说，疾病已经“不可为”了。

从以上的分析中可以看出，春秋时代的人，首先是周代史官和职业的占筮者，他们虽然还没有象后人那样明确肯定《周易》本来就是为占筮而作，但用《周易》进行占筮却非常普遍。用《周易》占筮，绝大部分都要通过变卦，而变卦在《周易》却找不到一点根据。那么通过变卦对《周易》所作出的解释，包括不是占筮而只是论定事情的在内，就完全服从于所要解决的问题而各取所需，毫无规律性。这样来研究《周易》，当然不能够得到《周易》的本义。

至于占筮而不变卦的，就只能从一个卦的本身所固有的组成部分来进行解释，这就有可能接触到《周易》的原意了。特别是论定事情而不用变卦形式的，是占筮而不变卦的一种合乎理性的发展，其接触到《周易》原意的可能性就会更多一些。原来《周易》六十四卦的任何一个卦象，都是形象地体现了一个卦的全部意义，而且集中地反映在下卦（内卦）与上卦（外卦）的关系之中，而卦辞，特别是卦名，又是扼要地，或非常扼要地加以说明的。如果能够比较正确地解释其中某一个部分，就有可能接触到一个卦的原有含义；如果还能够把两个或两个以上的部分结合起来解释，发掘出原有含义的可能性就更大了。例如史墨取“雷乘乾曰大壮 ䷡”这个卦象，用雷在天上是“天之道”，来说明臣在君上也是自然现象的一种，以肯定季孙氏凌驾于鲁昭公之上，也是形势发展的必然。象这样依据《周易》本身来进行解释，不但有它的合理性，而且原意也能够得到了。又例如医和先取蛊卦卦名解释，以说明晋侯疾病的“不可为”，已经是把《周易》原意与当时事情密切联系。然后又结合蛊卦卦象是“女惑男，风落山”，以进一步肯定晋侯疾病的“不可为”，就更是从下卦（内卦）与上卦（外卦）的矛盾推移来阐明问题，从而更能够得到原意。

看来春秋时代的人，其研究《周易》的方法有一个发展过程，那就是首先从占筮变卦进行研究，但占筮变卦却没有任何规律性。其次从占筮不变卦进行研究，由于

不变卦，就要根据《周易》本身说明问题。这就不但要取卦名卦辞，也要取卦象。而一取卦象，就有可能接触到内外卦的矛盾推移，于是一种正确而又重要的研究《周易》的方法就开始出现了。再其次是从论定事情而不变卦来进行研究，其方法大体上都是继承了解释占筮而不变卦的。由于这种方法是完全按照《周易》的原意说明问题，其合乎理性的因素就更多一些。

## 二、战国时代的研究方法

春秋时代是《周易》研究的第一个阶段，其特点是从迷信逐步转向理性。这表现在研究方法上是从变卦转变到按照《周易》本身来说明问题，使《周易》研究开始走上了正轨。到了战国时代，对于《周易》的研究有进一步发展，而集中反映在“十翼”当中。“十翼”原来都认为是孔丘所作，但自从宋代欧阳修《易童子问》提出怀疑，经过后人继续探讨，特别是经过清代崔述《洙泗考信录》的辨正，问题已经比较明确了，一般都认为“十翼”是出于战国儒生之手。因为从《系辞下传》第五章“子曰：‘颜氏之子，其殆庶几乎’”（可以看出，“子”是孔丘，他不能称自己做“子”，这就说明《系辞下传》不是孔丘所作。又例如《彖传》对乾卦卦辞“元亨利贞”是拆开来逐字解释，说：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。”但对屯卦和随卦卦辞“元亨

利贞”又讲成“大亨贞”，对临卦、无妄和革卦卦辞“元亨利贞”又讲成“大亨以正”，这也说明“十翼”不能出于一人之手，更不用说都是孔丘所作了。正由于“十翼”是战国时代的作品，所以要考察这一时期研究《周易》的方法，还是要用它作为根据，也就是要用《彖上传》、《象下传》、《象上传》、《象下传》、《系辞上传》、《系辞下传》、《文言》、《说卦传》、《序卦传》和《杂卦传》作为根据，来进行分析。

战国时代研究《周易》虽然没有完全摆脱占筮，例如《系辞上传》第十章就讲：“《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”不过这只是把占筮看成《周易》作用的一种，不再占据统治地位。至于《彖传》、《象传》和《文言》这些直接解释《周易》本文的，更没有从占筮出发。这不但是不讲变卦，而且即使象蒙卦卦辞有“初筮告，再三渎，渎则不告”，比卦卦辞有“原，筮，元永贞，无咎”，似乎都是在把《周易》用于占筮。可是《彖传》却也不从占筮解释，而只是说“‘初筮告’，以刚中也，‘再三渎，渎则不告’，渎蒙也”，或者说“‘原，筮，元永贞，无咎’，以刚中也”。这就是或从卦象说明<sup>①</sup>，或从卦辞说明<sup>②</sup>。说的对不对是另一回事<sup>③</sup>，但不从占筮来说是肯定的。《彖传》、

① “刚中”讲的是爻位，爻位也是一种卦象，请参看下文。

② “渎蒙”是说“童蒙”在“再三渎”，是补充卦辞“童蒙求我”。

③ 这在下文还会进行分析。

《象传》和《文言》不把《周易》看成占筮之书，这是战国时代在《周易》研究上所取得的最值得称道的成绩。由于“十翼”作者有的基本上不把《周易》看成占筮之书，有的根本上不把《周易》看成占筮之书，于是解释《周易》就绝大部分不是从变卦出发。再加上一方面继承了春秋时代研究《周易》的那种正确方法，另一方面又还有某些合乎《周易》实际的说明，因此其研究《周易》的方法就有可取之处，主要有以下四点：

1. 从解释卦名的含义入手。例如需卦（䷄）《象传》：“需，须也。”说明刚健的内卦乾卦碰上险阻的外卦坎卦，就得耐心等待，不能冒昧前进。又例如大壮（䷡）《象传》：“大壮，大者壮也。”说明外卦震卦的雷正在内卦乾卦的天上面飞腾，是伟大的事业得到发展。这些都一语破的地阐明了一个卦的本义。但是有的也含糊糊，例如师卦（䷆）《象传》：“师，众也。”就没有把“用兵”的意义完全揭示出来。有的甚至讲错了，例如比卦（䷇）《象传》：“比，辅也，下顺从也。”就是把外卦坎卦的水必须依附内卦坤卦的地意思讲反了。可以看出，这种研究方法，颇有可取之处，尽管在具体运用中还存在问题。

2. 着眼于内外卦的矛盾推移。例如屯卦（䷂）《象传》：“动乎险中，大亨贞。”这是说，内卦震卦的雷正在冲破外卦坎卦的险阻，只要劲得合于正道，就会大为亨通。又例如履卦（䷉）《象传》：“柔履刚也，说（悦）而

应乎乾，是以履虎尾，不咥人，亨也。”这是说，柔顺的内卦兑卦正在去接触刚强的外卦乾卦，由于态度和悦，即使冒犯乾卦，也不会受到伤害，而且还会亨通。又例如咸卦(䷞)《彖传》：“柔上而刚下，二气感应以相与，止而说(悦)，男下女，是以亨，利贞，取女吉也。”这是说，内卦艮卦是一个阳刚的卦，外卦兑卦是一个阴柔的卦，于是既好象阴阳二气的交相感应，又好象男子对女子的坚定相爱，从而体现出如果一个男子要去娶一个女子做妻子，就一定会吉利亨通。又例如革卦(䷰)《彖传》“水火相息，二女同居，其志不相得。”这是说，内卦离卦是火，外卦兑卦是水，这象征着火正在感受到水的威胁，还由于离卦和兑卦都是阴柔的卦，就又好象两个女郎生活在一起，却并不情投意合，于是事情就要发生变革了。这四个例子都是从内外卦的矛盾推移来寻求卦义，而且都讲得比较好。但必须指出，六十四卦的《彖传》能够象这样解释卦义的却只有这四处，可见还没有认识到用这种方法研究《周易》的重大意义，从而普遍地加以运用。

3. 把内外卦的矛盾推移放在六个爻的循环运动当中考察。《周易》每一卦的六个爻实际上都是在进行循环运动，复卦卦辞“反复其道，七日来复”，就是一个具体的说明。恒卦《彖传》“终则有始”，《系辞下传》第八章“变动不居，周流六虚”，《系辞下传》第五章“往者，屈也；来者，信(伸)也，屈信相感而利生焉”，就都对内外卦

的矛盾推移是在循环运动当中进行有所认识。再如复卦《彖传》“复，亨，刚反”，是说复卦（䷗）内卦震卦的初九，是从剥卦（䷖）外卦艮卦的上九，以循环运动而返转回来。“动而以顺行”，是说内卦震卦在进行循环运动，同时得到外卦坤卦千依百顺的帮助，于是动得更有力。这就是把内外卦的矛盾推移放在六个爻的循环运动当中来考察的。由于《周易》的多数卦并不一定要联系循环解释，所以《彖传》涉及到这一点的就不多。不过象小畜初九“复自道”，九二“牵复，吉”，履卦上九“视履考祥，其旋无咎”，特别是泰卦卦辞“小往大来”，否卦卦辞“大往小来”，本来都既是在讲六个爻的循环运动，又是在讲内外卦的矛盾推移都在六个爻的循环运动当中进行，但《彖传》却都没有解释。这就可以看出，把这一项作为研究《周易》的重要方法的深刻意义，《彖传》在认识上还是很不够的。

4. 对乾坤两卦以外的六个基本卦都区分出主爻和辅爻。这体现在《系辞下传》和《说卦传》，《彖传》和《象传》没有接触这个问题。由于《系辞下传》和《说卦传》都只是对《周易》作出概括说明，不象《彖传》和《象传》那样针对卦辞和爻辞进行解释，因此就不能在阐述一卦的具体含义时发挥作用，对后人研究《周易》也就没有产生重要的影响。不过这作为研究《周易》的一个方法，却是很值得肯定的。《系辞下传》第六章“阴阳合德而刚柔有体”，是说除乾坤两卦以外的任何一个基本卦，都是由阳爻和阴

爻组成，同时又区分为以阳刚之爻或阴柔之爻为主体的两种不同类型。第四章“阳卦多阴，阴卦多阳”，是说除乾坤两卦以外的六个基本卦，在它们的三个爻当中，如果以阳爻为主体，就是一个阳爻、两个阴爻，这叫做“阳卦多阴”，如果以阴爻为主体，就是一个阴爻、两个阳爻，这叫做“阴卦多阳”。于是接着又说：“阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。”讲的也还是这些意思。不过把充当主爻的阴爻却贬做“民”，把充当辅爻的阳爻倒尊做“君”，就还是拘泥于阳贵阴贱的固定观念，从而把以阴爻为主体的这一个类型的卦的主爻和辅爻讲颠倒了。至于这六个基本卦，哪些是以阳爻为主爻，以阴爻为辅爻，哪些是以阴爻为主爻，以阳爻为辅爻，这些在《说卦传》第十章也有具体交代。“震一索而得男，故谓之长男，巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男，离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男，兑三索而得女，故谓之少女。”前人把这些叫做“乾坤六子”，认为震和巽等六个基本卦，都是由以乾为父，以坤为母而产生出来的六个子女。原来坤卦（䷁）第一个爻如果换成阳爻，那坤卦就成为震卦（䷲），乾卦（䷀）第一个爻如果换成阴爻，那乾卦就成为巽卦（䷸）。而震卦和巽卦之所以或者叫做“长男”，或者叫做“长女”，其关键又都在于：或者是坤卦第一个爻换成阳爻，或者是乾卦第一个爻换成阴爻。而这个阳爻或这个阴爻对于一个卦的性质都有决定作



用，从而成为主爻，其余两个阴爻或两个阳爻，相对地就成为辅爻，因而或是长男，或是长女。其它各卦，照此类推。这样一来，六个基本卦的或阳或阴的性质和主爻辅爻的情况，都一清二楚了。至于乾坤两个基本卦也各有主爻和辅爻，以中间一爻为主爻，其余两爻为辅爻，这在《周易》的好多卦当中都有体现，但“十翼”却还没有涉及。

“十翼”的作者在《周易》的研究方法上虽然取得不少成绩，但大都零碎片断，不成系统，并缺乏自觉性。虽然已经基本上清除了外加的变卦，但在剖析卦象时又陷入形式主义，搞了大量与《周易》不合的东西。于是《周易》的研究又被引上歧途，并把那些正确的研究方法也破坏得不成样子。更成问题的是，从汉代以后，在一个很长的时间之内，研究《周易》的人都一致承认“十翼”是孔丘所作。“曾经圣人手，议论安敢到”<sup>①</sup>，从面对这些方法都只是严格奉行，不敢有任何变动。尽管有欧阳修的怀疑和崔述的辨正，也仍然抱残守缺，亦步亦趋。于是这些方法就统治《周易》的研究领域达两千多年。只要把这些方法一个一个地剖析和批判了，那么什么王弼注，孔颖达疏，程颐《易传》，朱熹《周易本义》，以及王夫之《周易外传》、《周易内传》等一系列历代说《易》权威著作由此而产生的缺点和错误都会得到清除，不必再去一一

① 韩愈《荐士》。

辨正了。现在对“十翼”研究《周易》的错误方法逐条地加以分析。

### 1. 爻位说

这是把一卦的六个爻分为奇数的位次和偶数的位次，初、三、五是奇次，二、四、上是偶次。还认为阳爻只有一划是奇，阴爻共有两划是偶，从而阳爻居于奇次，阴爻居于偶次，都是得位而吉，反过来，就都是失位而凶了。这些情况在既济和未济两卦表现得最全面，最典型。既济（䷾）《彖传》：“利贞，刚柔正而位当也。”这是说，在这一卦之中，阳爻和阴爻都以得位而吉。未济（䷿）《彖传》：“无攸利”，“不当位。”这是说，在这一卦之中，阳爻和阴爻都以失位而凶。看来似乎也自成体系。但只要拿《周易》来检验，就明显地不能成立。例如既济九三爻辞：“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”这是说殷高宗由于用了小人，伐鬼方就要把时间拉得很长，才勉强取得胜利，已经不能说是阳爻以得位而吉。至于上六爻辞：“濡其首，厉。”这是说做起事情来简直好象把脑袋浸在水里，结果很危险，就更加不能说是阴爻以得位而吉了。又例如未济九二爻辞：“曳其轮，贞吉。”这是说把事物推向前进，就好象拉着车的轮子前进一样，以行动的正确而吉利，也已经不能说是阳爻以失位而凶。至于六五爻辞：“贞吉，无悔，君子之光，有孚，吉。”这是说君子由于中有其诚，光辉照人，不但没有悔恨，还合于正道而吉利，就越发不能说是阴爻以失

位而凶了。除此以外，爻位说在运用的时候还往往自相矛盾，例如需卦（䷄）上六本来是得位，但《象传》却说它是“不当位”等。总之，爻位说既不符合《周易》实际，在运用时又自相矛盾，特别是把每一个爻都固定起来看取吉凶，这就是把作为一个有机整体的卦割裂成互不相关的六个小块。这样一来，什么主爻辅爻和内外卦的矛盾推移就都被破坏无余，从而《周易》本身所体现出来的一些朴素唯物辩证因素，也就都被唯心论和形而上学所代替了。

## 2. 相应说

这是认为一个卦的初、二、三爻与四、五、上爻能够相互呼应，也就是第一爻与第四爻相应，第二爻与第五爻相应，第三爻与第六爻相应。因此，如果是阳爻与阴爻相应，那就是以顺应而吉；如果是阳爻与阳爻，阴爻与阴爻相应，那就是以敌应而凶。这是把内外卦爻位的奇次和偶次加以联系，也还是爻位说的一种发展。恒卦（䷟）《象传》：“刚柔皆应，恒。恒，亨。”这是说内卦的初六与外卦的九四相应，内卦的九二与外卦的六五相应，内卦的九三与外卦的上六相应，从而相应的或者是阴爻与阳爻，或者是阳爻与阴爻，于是就都以顺应而吉。艮卦（䷳）《象传》：“上下敌应，不相与也。”这是说内卦的初六与外卦的六四相应，内卦的六二与外卦的六五相应，内卦的九三与外卦的上九相应。因此，相应的或者是阴爻与阴爻，或者是阳爻与阳爻，于是就都以敌应而凶。

这些是否符合于《周易》的实际，也还得进行检验。恒卦初六爻辞是“浚恒，贞凶，无攸利”，九四爻辞是“田无禽”，九三爻辞是“不恒其德，或承之羞，贞吝”，上六爻辞是“振恒，凶”，都明显地表现为凶。而九二爻辞是“悔亡”，六五爻辞是“恒其德贞，妇人吉，夫子凶”，又明显地表现为在吉凶之间。要说都是以顺应而吉，就没有根据。艮卦初六爻辞是“艮其趾，无咎，利永贞”，六四爻辞是“艮其身，无咎”，也明显地表现为吉。而六二爻辞是“艮其腓，不拯其随，我心不快”，六五爻辞是“艮其辅，言有序，悔亡”，九三爻辞是“艮其限，列其夤，厉薰心”，上九爻辞是“敦艮，吉”，又都表现为或凶而或吉，不能说是以敌应而凶。这就可以看出，相应说也只是“十翼”作者的一种虚构，与《周易》的实际不合。更何况大畜（䷙）九三《象传》还说，“利有攸往，上合志也”，把九三与上九的敌应又说成是志同道合的顺应，这就自相矛盾，更不能自圆其说。还值得指出，相应说也抹煞了主爻和辅爻的作用和内外卦的矛盾推移，把《周易》的朴素唯物辩证因素扼杀了。

### 3. 得中说

所谓中，指的是在内卦和外卦都居于中间的那个位置，也就是一个完整卦的第二个位次和第五个位次。而居于作为偶次的第二个位次的如果是阴爻，那就是既得中，又得正（得位）。如果是阳爻，那就是只得中，不得正。而居于作为奇次的第五个位次的如果是阳爻，那也

是既得中，又得正。如果是阴爻，那也是只得中，不得正。这第五个位次还是所谓君位，其余的位次，包括第二个位次在内，又都是所谓臣位。这就是《系辞上传》第三章所讲的“列贵贱者存乎位”，和《系辞下传》第九章所讲的“三多凶，五多功，贵贱之等也”。如果用《周易》来检验，这些是否符合其实际，是容易明白的。从上面所摆出来的情况看，如果是阳爻居于第五个位次，那就是无比吉利的。如果是阴爻居于第二个位次，那也是相当吉利的。可是通查《周易》各个卦的九五爻辞和六二爻辞，结果却很难得到统一。例如乾卦九五爻辞是“飞龙在天，利见大人”，讼卦九五爻辞是“讼，元吉”，这些当然都无比吉利。可是屯卦九五爻辞却是“屯其膏，小，贞吉，大，贞凶”，履卦九五爻辞却是“夬履，贞厉”，这些就不一定吉利，或者甚至很凶险。又例如坤卦六二爻辞是“直、方、大，不习，无不利”，比卦六二爻辞是“比之自内，贞吉”，这些当然也都很吉利。可是屯卦六二爻辞却是“屯如遭如，乘马班如，匪寇婚媾，女子贞不字，十年乃字”，同人六二爻辞却是“同人于宗，吝”，这些就不算吉利，而是很凶险了。可见什么得中得正，君位臣位，都只是一些虚构，经不起《周易》的检验。

#### 4. 关系说

这是从一卦之中紧相依傍的阳爻与阴爻之间的关系，或者是阳爻集团与阴爻集团之间的关系，来判定吉凶。

先讲前一种关系。如果是阴爻屈伏在阳爻下面顺从阳爻，那就表现为一种正确的关系，因而是吉利的。例如巽卦(䷸)《彖传》：“柔皆巽乎刚，是以小亨，利有攸往，利见大人。”这是说初六以屈伏在九二下面顺从(巽)九二，六四以屈伏在九五下面顺从九五，就都不但“小亨”，而且还都“利有攸往，利见大人”，都很吉利。如果是阴爻凌驾在阳爻上面压抑阳爻，那就表现为一种错误的关系，因而是凶险的。例如归妹(䷵)《彖传》：“无攸利，柔乘刚也。”这是说六三以凌驾在九二上面压抑九二，六五以凌驾在九四上面压抑九四，都是凶险的。其他象屯卦(䷂)六二《象传》：“六二之难，乘刚也。”是说六二以凌驾在初九上面压抑初九，会碰上灾难。豫卦(䷏)六五《象传》：“贞疾，乘刚也。”是说六五以凌驾在九四上面压抑九四，即使合于正道，也很不吉利。这些都是任意附会。再例如巽卦初六，由于是内卦巽卦的主爻，必须突出地说明柔顺和谦退的好处，所以爻辞是“进退，利武人之贞”。这是说虽然前进，还要后退，才有利于当好一个武人的正道，决不是一定要屈伏在九二下面顺从九二，才会吉利。又例如归妹六三，也由于是内卦兑卦的主爻，必须突出地说明以少女(兑卦)去嫁给长男(震卦)，窒碍很多，所以爻辞是“归妹以须，反归以娣”<sup>①</sup>。这是说本来应该姐姐出嫁，却弄成了妹妹出嫁，就错乱颠倒了，

① 归妹，嫁女。须，同娣，姐姐。娣，妹妹。

也决不是凌驾在九二上面压抑九二才有危险。

再讲后一种关系。如果是阳爻集团比阴爻集团大，那就要有一定的条件，才会亨通。例如大过(䷛)《彖传》：“大过，大者过也。”“刚过而中”，“利有攸往，乃亨。”这是说阳爻集团(“大”指阳爻)大于阴爻集团，就必须有九二和九五那样所谓得中的阳爻，才能够“利有攸往”而亨通。如果是阴爻集团比阳爻集团大，那就不要有任何条件，都会亨通。例如小过(䷽)《彖传》：“小者过而亨也。”这是说只要阴爻集团(“小”指阴爻)大于阳爻集团，就无条件地亨通。这些也都是任意附会。例如大过卦辞“栋桡，利有攸往，亨”，这是说内卦巽卦的木受到外卦兑卦的泽的压迫，由于压力太大(大过)，承受不了，以至木都被压弯了(“栋桡”)；但如果木能够奋力顶住，并且还挣扎着冒出水面，也就会吉利亨通(利有攸往，亨)。很明显，阳爻集团比阴爻集团大，就要有一定的条件才会亨通，这与本卦的意义毫不相干。又例如小过卦辞“亨，利贞，可小事，不可大事，飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉”，这是说内卦艮卦的少男虽然受到外卦震卦长男的抑制，但由于是兄弟，抑制得还不太厉害(小过)，就尽管干大事不成，干小事还能成(可小事，不可大事)，干上等工作不相宜，干下等工作还相宜(不宜上，宜下)，只要安守正道，也就会大吉亨通(亨，利贞，大吉)。很明显，阴爻集团比阳爻集团大，就不要有任何条件，都会亨通，与本卦的意义也是毫不相干的。

关系说在运用过程中还往往自相矛盾。其表现主要有两种情况：一种情况是，既然归妹《彖传》已经说“无攸利，柔乘刚也”，为什么夬卦(䷪)《彖传》又说“扬于王庭，柔乘五刚也”呢？另一种情况是，既然贵阳贱阴，尊阳抑阴，为什么在论定阳爻集团与阴爻集团关系的时候，却又左袒阴爻集团而苛求阳爻集团呢？

从上述情况看来，关系说与爻位说、相应说和得中说一样，都是把一个卦弄得四分五裂，取消了主爻辅爻的作用和内外卦的矛盾推移，以违反《周易》的实际而无从得到《周易》的本义。

### 5. 卦变说

在这里，首先必须明确变卦和卦变的区别。变卦和卦变都是一个卦变成另外一个卦，但变卦是一个以至几个阳爻或阴爻在自己原有的位置上不动，而性质却由阳变阴，或由阴变阳；卦变则是阳爻和阴爻互相调换位置，而性质不变。至于变卦是占筮的重要手段，卦变与占筮完全无关，那又是另外的问题。对于卦变，《系辞下传》第八章的“上下无常，刚柔相易”，《系辞上传》第十章的“参伍以变，错综其数”，都作出了概括的说明。而变法呢？《彖传》一共提出三种，即：一、只讲一个阳爻从上面向下面移动，去取代一个阴爻的位置。例如益卦(䷩)《彖传》“损上益下”，李鼎祚《周易集解》引虞翻的解释是：“否乾上来之坤初。”这是说，否卦(䷋)外卦乾卦上面的阳爻上九向下面移动，来到了内卦坤卦下面的阴爻初



六的位置，并且取代了它，于是否卦就变成益卦。二、只讲一个阴爻从下面向上面移动，去取代一个阳爻的位置。例如晋卦(䷢)《彖传》“柔进而上行”，李鼎祚《周易集解》引蜀才的解释是：“此本观卦。案九五降四，六四进五，是柔进。”这是说，观卦(䷓)外卦巽卦的阴爻六四向上面移动，来到了阳爻九五的位置，并且取代了它，于是观卦就变成晋卦。三、既说一个阴爻以向下面移动去取代一个阳爻的位置，同时又说这个阳爻以向上面移动去填充那个阴爻的位置。例如贲卦(䷖)《彖传》“柔来而文刚”，“分刚上而文柔”，李鼎祚《周易集解》引荀爽的解释是：“此本泰卦。谓阴从上来，居乾之中，文饰刚道。”“分乾之二，居坤之上，文饰柔道。”这是说，泰卦(䷊)外卦坤卦上面的那个阴爻上六向下面移动，来到了内卦乾卦中间的那个阳爻九二的位置，并且取代了它；同时内卦乾卦中间的那个阳爻九二也向上面移动，来到了外卦坤卦上面的阴爻上六的位置，并且填充了它。于是泰卦就变成贲卦。看来卦变的方法有三种，但实际上只是第三种，因为前面两种都是省略了后半节没有讲出来。如果补上，就与第三种完全相同。这种卦变从《周易》本身来看，是没有根据的。朱熹《周易本义》的“卦变图”也说“非画卦作易之本旨”。可是这一套不但汉代人很相信，就是朱熹自己也还在遵奉，这就说明它的影响是很深的。由于“非画卦作易之本旨”，在《周易》找不到根据，对一个具体的卦变，后人就可以作出各种不同的解释。

只以贲卦为例，荀爽的说法固然为王弼和孔颖达等所继承，但朱熹《周易本义》却说：“卦自损(䷗)来者，柔自三来而文二，刚自二上而文三。自既济(䷾)而来者，柔自来上而文五，刚自五上而文上。”可见卦变说是毫无定准的。

## 6. 互体说

《系辞下传》第九章说：“若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。”这几句话前人有不同的解释。孔颖达《周易正义》说：“二之与五，统摄乾德。”这是把“中爻”看成是在内卦和外卦都居于中间的那一个爻。李鼎祚《周易集解》引崔憬说：“言中四爻杂合所主之事，撰集所陈之德，能辨其是非，备在卦中四爻也。”这是把“中爻”看成是在一卦之中居于中间的那四个爻，也就是二、三、四、五爻。这样一来，一个卦不但有内卦和外卦，而且还包含是所谓互体的两个卦，更是把《周易》的卦象弄得玄之又玄了。崔氏的解释是继承汉代的互体说，因为到汉代才把一个卦的中间四个爻构成所谓互体。王应麟《困学纪闻》说，“京氏谓二至四为互体，自三至五为约象”<sup>①</sup>，就是一个证明。《彖传》和《象传》不讲互体，把中间四个爻讲成互体是从汉代开始的，因此互体的问题还不能归咎于“十翼”。但这种说法是根据《系辞》附会而来，因此也放在这里加以辨析。

---

① “约象”是互体的别名。

## 7. 爻位说与得中说结合

这用“十翼”的术语说，就是既得正，又得中。碰上这种情况，据说是非常吉利的。比卦(䷇)九五《象传》：“显比之吉，位正中也。”这是说外卦坎卦九五一爻，既以位于奇次而得正，又以居于中间而得中，于是就“显比之吉”了。晋卦(䷢)六二《象传》：“受兹介福，以中正也。”这是说内卦坤卦的六二一爻，既以居于中间而得中，又以位于偶次而得正，于是就“受兹介福”了。看这两处解释，似乎都很合适，好象比卦九五爻辞之所以是“显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉”，就是由于九五的“位正中”，晋卦六二爻辞之所以是“晋如，愁如，贞吉，受兹介福，于其王母”，就是由于六二的“以中正”。其实，只要运用正确方法来分析就不难看出，这两个爻辞内容的吉利，都与所谓得正得中无关。在比卦，是水应该紧密地依附于地，九五作为象征水的坎卦的主爻，明确地表现出这一点（显比），从而就吉利了。在晋卦，是太阳（离为日）从地平线上升起来，希望得到认真的帮助，六二作为象征地的坤卦的主爻，明确地表现出这一点<sup>①</sup>，从而也就吉利了。因此所谓得正得中，不但与这两个爻辞内容的吉利完全没有关系，而且还妨碍了正确理解爻辞的本义。这在姤卦(䷫)九五《象传》的“九

---

① “晋如”是说太阳要上升，“愁如”是说内坤要认真加以帮助，甚至以此发愁。

五含章，中正也”，更得到直接的证明。这条爻辞是：“以杞包瓜，含章，有陨自天。”关于“以杞包瓜”，解释有种种不同，这里姑且不去管它。只从“含章，有陨自天”看，这分明是说虽然有美好品质，但毕竟从天上掉下来。这就足以说明，以“中正”而吉利是无得于爻辞的本义，并且还妨碍了对于爻辞作出正确解释。还必须指出，在把爻位说与得中说结合起来运用的时候，“十翼”的作者往往还犯了不应该有的错误。例如渐卦(䷴)《象传》：“其位，刚得中也。”实际上九五不但得中，而且得正。又例如艮卦(䷳)六五《象传》：“艮其辅，以中正也。”实际上六五只是得中，并不得正。

#### 8. 得中说与相应说结合

这种方法只见于《象传》，一般是以一个得中的阳爻为主，去与一个得中的阴爻相应，不管得位与否。至于一个阳爻得中，其余五个阴爻都去与它相应，这是唯一的例外。出现以上的情况，《象传》一概认为是吉利的。师卦(䷆)《象传》：“刚中而应，行险而顺，以此毒天下而民从之，吉又何咎矣。”这是说，只得中的九二与只得中的六五相应，结果就吉利而无咎。萃卦(䷬)《象传》：“萃，聚也。顺以说，刚中而应，故聚也。”这实际上是既得中又得位的九五与既得中又得位的六二相应，但《象传》却只说“刚中而应”，可见是只取得中，不取得位。比卦(䷇)《象传》：“原，筮，元永贞，无咎，以刚中也。不宁方来，上下应也。”这是说，得中的九五以发扬永远正

确的品德，上下五个阴爻都来与它相应，结果就无咎了。这里的九五也既得中，又得位。但《彖传》也只说“刚中”而“上下应”，可见也是只取得中，不取得位。一个卦的吉利和不吉利，是否一定要看其中的一个阳爻与一个阴爻是得中或不得中和相应或不相应呢？回答是否定的。因此用这种方法来研究《周易》，其结果也只能是南辕北辙。

### 9. 爻位说、相应说与得中说结合

这在“十翼”当中只有一处，那就是小畜（䷈）《彖传》：“柔得位而上下应之，曰小畜。健而巽，刚中而志行，乃亨。”这是说，由于六四得位，上下五个阳爻都去与它相应，还由于九五和九二都得中，结果就亨通了。从相应说来看，这一条与比卦《彖传》“原，筮，元永贞，无咎，以刚中也，不宁方来，上下应也”，都与原来提法不合。再加上那里本来是爻位说（九五得位）、得中说与变态的相应说结合，但表达起来，却只是得中说与变态的相应说结合；这里本来是爻位说、变态的相应说与得中得正说（九五得正）结合，但表达起来，却只是爻位说、变态的相应说与得中说结合，这些也都是非常混乱的。这种方法与《周易》实际完全脱节，在运用时又高下在心，用它来研究《周易》，当然不行。

### 10. 爻位说、得中说与相应说结合

这种情况在“十翼”当中可以分成两个类型，每个类型也只有一个例子。大有（䷍）《彖传》：“柔得尊位大

中而上下应之，曰大有。”这是说，六五虽然只得中，不得正，但以居于君位尊位，上下五个阳爻都来与它相应，于是就无所不有了。很明显，在这里不但相应说是变种，连爻位说也是变种。同人(䷌)《彖传》：“柔得位得中而应乎乾，曰同人。”“中正而应，君子正也。”这是说，内卦离卦的六二，既得位，又得中，能够与外卦乾卦相应，于是就合于君子的正道而吉利了。很明显，在这里凭着六二这样一个爻，竟然可以与整个外卦乾卦相应，就又是相应说的另外一个变种了。象这样对爻位说，特别是对相应说的任意播弄，更没有什么规律可言。

#### 11. 卦变说与得中说、爻位说结合

一个卦变成另外一个卦，如果其中某一个阳爻在位置调换以后，既得中，又得位，据说就是吉利的。如果其中某一个阴爻在位置调换以后，只得中，不得位，据说也是吉利的。前者例如蹇卦(䷦)《彖传》：“蹇利西南，往得中也。”朱熹《周易本义》的解释是：“卦自小过而来，阳进则往居五而得中。”这是说，小过(䷛)的九四上升到六五的位置，并且取代了它，就变成九五，是既得中，又得位(得位未提)，于是就吉利了。后者例如噬嗑(䷔)《彖传》：“柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。”朱熹《周易本义》的解释是：“本自益卦六四之柔，上行以至于五而得其中。是以阴居阳，虽不当位，而利用狱。”这是说，益卦(䷩)的六四上升到九五的位置，并且取代了它，就变成六五，虽然只得中，不得位，但

也是吉利的。卦变说已经出于虚构，得中说爻位说也与《周易》实际不合，把它们结合起来运用，当然更加不行。

## 12. 卦变说与得中说、相应说结合

一个卦变成另外一个卦，如果是一个阳爻在位置调换以后，就成为既得中又得位，并与既得中又得位的阴爻相应，据说那是非常吉利的。如果是一个阴爻在位置调换以后，就成为只得中不得位，并与只得中不得位的阳爻相应，据说那也是非常吉利的。因此关键在于卦变以后，阳爻与阴爻或阴爻与阳爻，都要以得中相应，至于是否得位，关系不大。前者例如无妄（䷘）《彖传》：“刚自外来而为主于内，动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也。”朱熹《周易本义》的解释是：“为卦自讼而变，九自二来而居于初。”这是说，讼卦（䷅）的九二下降到初六的位置，并且取代了它，就变成初九，同时初六也上升到九二的位置，并且填充了它，就变成六二。这样一来，就出现了以既得中又得位的九五，与既得中又得位的六二相应的情况，于是就大为亨通，非常吉利。后者例如鼎卦（䷱）《彖传》：“柔进而上行，得中而应乎刚，是以元亨。”朱熹《周易本义》的解释是：“卦自巽来，阴进居五，而下应九二。”这是说，巽卦（䷸）的六四上升到九五的位置，并且取代了它，就变成六五，同时九五也下降到六四的位置，并且填充了它，就变成九四。这样一来，就出现了以只得中不得位的六五，与只得中不得位的九二相应的情况，于是也大为亨通，非常吉利了。

现在看来,不仅卦变说出于虚构,得中说相应说也与《周易》实际不合,把它们结合起来运用,当然也更加不行。

把“十翼”研究《周易》的方法,也就是战国时代研究《周易》的方法,综合起来通盘考察一下,就不难看出,尽管其中确实有不少值得肯定的因素,就是到今天也依然有非常重要的价值;可是一方面,这些都只是自发的,零碎片断的,并没有自觉地形成一个系统,另一方面,又往往与那些大量以脱离《周易》实际而变成十分荒谬的方法相结合,总是使《周易》受到歪曲。加上从汉代以后到近代以前,凡是研究《周易》的人,可说都是在沿袭那些错误方法,对合理因素不是冲淡,就是取消。这就使得在先秦哲学思想和政治思想发展史上都具有重要意义的《周易》成为一部无法读懂的书。

### 三、当代的研究方法

战国时代研究《周易》的方法,长期统治着《周易》的研究领域,到郭沫若、高亨、李镜池才弃而不用。但由于他们没有进行具体分析,把其中某些正确的方法也一并抛弃了。尤其值得指出的是,他们立足于《周易》是古筮之书,不但把卦象看成全无意义,还随意对卦爻辞加以割裂。李镜池甚至说,在一卦之内,“若硬要把它们附会成一种相连贯的意义,那就非大加穿凿不可”<sup>①</sup>。不

<sup>①</sup> 李镜池:《周易筮辞统考》。



过他后来在很大程度上又否定了自己的这种看法。

李镜池早年认为《周易》的卦爻辞与甲骨卜辞完全一样，都是一件事又一件事的孤立记载，所谓“卦爻辞是筮占的筮辞，与甲骨卜辞同类”，“其著作体例与卜辞相同的，为一次的筮辞，其繁复异于卜辞者，为两次以上的筮辞的并合”<sup>①</sup>。这些是他为了肯定《周易》是占筮之书而提出来的理由，也是他把卦爻辞分割开来加以解释的原因。他到了晚年写《周易通义》一书时“才明白卦名和卦爻辞全有关联，其中多数，每卦有一个中心思想，卦名是它的标题”<sup>②</sup>。这说明他对早年的看法已经有了很大的改变。因此他说：“《周易》的‘编著者用贞兆词已经把它’的意义推广，贞兆词不是单作为贞兆词用，而是跟上下文所说的事理联结起来，就是说，不光是贞兆词，而是事理的说明和判断。”还说：“编者编为卦爻辞时，把占筮的时间和占人去掉，就是把个别的变为普通的性质。”还肯定《周易》“不单纯是占筮书，而是寓有作者思想的占筮书”<sup>③</sup>。这些都说明，他开始发现了《周易》卦爻辞的本来面目，也就是卦爻辞都是解释卦名，在卦名与卦辞之间，卦辞与爻辞之间，爻辞与爻辞之间，都有着内在的本质联系，不是彼此孤立，互不相关的。而且所谓的贞兆词如“贞吉”，“悔亡”和“无咎”等都已经都是“事理的

---

① 《周易筮辞考》。

② 《〈周易卦名考释〉补记》。

③ 均引自《周易探源序》。

说明和判断”，“把个别的变为普遍的性质”，而卦爻辞又都是“寓有作者思想”的。从李氏晚年对《周易》所得到的这些认识看，按照逻辑来推断，《周易》就不是占筮之书。但他由于没有完全摆脱两千多年以来传统思想的束缚，又说《周易》“是寓有作者思想的占筮书”，以至于前后矛盾，难以自圆其说。因为如果是占筮之书，就不可能“每卦有一个中心思想”，并且“卦名和卦辞全有关联”。至于说六十四卦只是“其中多数每卦有一个中心思想”，不是所有的卦每卦有一个中心思想，这也与既承认《周易》“寓有作者思想”，又不能否定其为占筮之书一样，都表现出由于认识上不够明确，就导致出论证上的不够彻底。其实《周易》本来就是作者用来表达自己的哲学思想和政治思想的著作，不但每一个卦都有一个中心思想，而且合起来是还有一个完整的思想体系的。

高亨在早年也有类似于李氏早期的观点，他所著的《周易古经今注》，明显地体现出卦爻辞是与“甲骨卜辞同类”。首先，他在解释每一卦卦辞的时候，总是说“筮遇此卦”，如何如何，不是把卦辞结合卦象、卦名进行解释。其次，对爻辞也总是分割开来孤立地讲，不是相互联系，并结合卦象、卦名和卦辞加以阐明。例如他讲乾卦卦辞就说“筮遇此卦，举事有利”，但讲初九爻辞的“潜龙，勿用”，又说“筮遇此爻，不可有所施行”，讲上九爻辞的“亢龙，有悔”，又说“人为境所困，是为有悔”。这些就都是自相矛盾的，因为卦辞既然意味着“举事有利”，爻

辞就不能够是“不可有所施行”，或者“是为有悔”。高氏之所以这样讲，是由于他认为爻辞与卦辞是没有关系的。再说，有些爻辞既然是“不可有所施行”，或者“是为有悔”，其它的爻辞就不能凭白无故地非常吉利，象九二爻辞的“见龙在田，利见大人”，又说“筮遇此爻，一见大人，即将显达”，九五爻辞的“飞龙在天，利见大人”，又说“筮遇此爻，一见大人，即可显达”。高氏之所以这样讲，也是由于他认为爻辞与爻辞也是没有关系的。可是到了后来，高氏也有了很大的改变。他在《周易卦爻辞的哲学思想》一文中说：“卦象是用矛盾对立的符号体现古人对于矛盾对立的宇宙事物的认识，而卦爻辞是用文辞表达作者的世界观，与前者相比，则叙写具体，语言明确，内容大加广阔，意义较为深刻了。”又说：“卦象所体现的辩证观点与卦爻辞所表达的辩证观点必定有一定的联系。”这就等于把他自己早年的那一整套观点和方法都完全推翻了。

其实高氏在其早年所著的《周易古经今注》一书中对某些卦的解释，也体现出与他自己所遵奉的观点方法有矛盾。例如在讲临卦的时候，首先概括地说“本卦临字皆指临民而言”，然后从“临民”出发，对六条爻辞分别作出连贯的解释，这也是既有中心思想，又有条理系统的，不过只是偶一得之，不可多见罢了。这说明他在早年对《周易》的认识就有了可贵的萌芽，随着研究的深入，就能够“舍其旧而新是谋”。但也与李镜池一样，尽管按

逻辑推理来说他已经可以得出《周易》不是占筮之书的结论，但又沿用旧说，把《周易》仍然说成是“古人为了占筮人事的吉凶，创造六十四卦，来象征宇宙事物”<sup>①</sup>，到头来还是跳不出《周易》是占筮之书的窠臼，以致影响到在研究方法上终于不能较好地解决问题。

李镜池和高亨在早年肯定《周易》是占筮之书，把卦爻辞分割开来一条一条孤立地讲，还在于抓住一个“贞”字作为理由。《周易》有大量的“贞”字，前人都解释为“正”。清代苏蒿坪《周易通义》开始提出异议：“先儒解‘贞’字未确”，“许氏《说文》云：‘贞，卜问也。’”李氏更进一步把《周易》的“贞”字与卜辞的“贞”字等同，说“卜辞中几乎每条都用着这个‘贞’字，于是‘贞’的本义才恢复”<sup>②</sup>。这是认为凡是《周易》的“贞”字都只能讲成“卜问”，从而卦爻辞也都只能是相互孤立地用于占筮。其实“卜问”是“贞”的本义，“正”是“贞”的引申义，并行而不悖。卜辞用本义，是“事有必至”，《周易》用引申义，是“理有固然”。因为卜辞是向天神询问吉凶，《周易》是自成一家之言，硬要把两者的“贞”字等同，是说不过去的。就拿李氏《周易筮辞考》所列举的例句看，有的“贞”字似乎也能够极为勉强地讲成“卜问”，但剥卦初六和六二“蔑贞，凶”的“贞”字，李氏就无

---

① 《周易卦象所反映的辩证观点》。

② 《周易筮辞考》。

法解释，只好毫无根据地把“蔑”字破为“梦”字，说“蔑贞即梦贞”<sup>①</sup>，也就是所谓“梦占”。又例如家人卦卦辞的“利女贞”，如果讲成“有利于妇女的卜问”，与卦义就全无关系；只有讲成“妇女要遵守正道，就会吉利”，才与卦义相合。这只要看九三爻辞从反面指出“妇子嘻嘻，终吝”，六四爻辞从正面指出“富家，大吉”，就可以知道。这些都足以说明，《周易》的“贞”字是不能生硬地比附于卜辞的“贞”字，讲成“卜问”的。可是李氏却还提出质问：“从上面这些占辞看来，可知贞之为卜问而非‘正’。若说是‘正’，则‘贞凶’，‘贞厉’，‘贞吝’这些话怎么说呢？‘正’之一字，是一个绝对的‘好’名词，何以会‘正’而致‘凶’，‘正’而致‘厉’致‘吝’呢？”这就不免把事物看得绝对化了。因为“正”固然“是一个绝对的‘好’名词”，但在一定的条件下，其结果却可以向反面转化，也会以“正”而或“凶”，而或“厉”，而或“吝”，岳飞就正是一个很突出的例子。不过这些也都是李氏早年的说法，晚年既然已经把所谓“贞兆词”都看成“是事理的说明和判断”，那么再要把“贞”字讲成“卜问”，也就不可能了。高氏早年讲《周易》的“贞”字与李氏早期相同，凡“贞”字都讲成“占”字，“占”就是“卜问”。例如高氏《周易古经今注》解释乾卦卦辞的“利贞”，说是“利贞犹言利占也”，解释坤卦卦辞的“安贞”，说是“占

---

① 《古代的物占》。

问安否，谓之安贞”，解释比卦六四爻辞的“贞吉”，说是“筮遇此爻则吉”，解释泰卦九三爻辞的“艰贞”，说是“占问患难之事，谓之艰贞”。而解释坤卦卦辞“利牝马之贞”，则说是“筮问有关于牝马之事，遇此卦则利”，就不但勉强，还把与乾卦并列，一起为《周易》立纲定向的坤卦，讲得不知是怎么一回事了。这就与李氏一样，或者强为之辞，或者全无是处。高氏后来由于对《周易》的卦象卦辞和爻辞以及其间的关系都有了新的看法，于是对“贞”字的解释也就有了改变。例如在《周易卦爻辞的哲学思想》一文中，他对大畜卦九二爻辞“良马逐，利艰贞，曰闲舆卫，利有攸往”的解释是：“驾着良马坚车，就不怕路途的艰难与遥远。”没有把“贞”字再讲成是“占”或“卜问”。

李氏和高氏把卦爻辞分割开来孤立地加以解释，还有另外一个原因，那就是蒙卦卦辞有“初筮，告，再三渎，渎则不告”，比卦卦辞有“原，筮，元永贞，无咎”。关于蒙卦卦辞，李氏《周易筮辞考》说：“对于蓍龟自然是要存绝对信任的意念”，“不能因为筮得凶，就再筮三筮，勉强求出个吉来”，“所以说‘初筮告，再三渎’。若果筮之再筮，就等于亵渎它”，“此之谓‘渎则不告’。”高氏《周易古经今注》说：“言求筮者初来求筮，则为之筮而告以休咎。若不信初筮，反复然疑，而再三求筮，是狎侮筮人，则不为之筮也。”其实，蒙卦的整个卦辞是：“亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮，告，再三渎，渎则

不告。利贞。”卦象是坎下艮上，坎为水，艮为山。这象征山下有一股泉水正在流出来，但被山阻止，于是泉水就要绕过它，以求得顺利地流出去。因此“童蒙”是比喻坎水，“我”是比喻艮山，“匪我求童蒙”，是说艮山无求于坎水，“童蒙求我”，是说坎水有求于艮山。“初筮，告，再三渎，渎则不告”，是说坎水要流出去，开始还能够流一段，要不断地流，却受到艮山的阻止。而“亨”，“利贞”则是说坎水凭着行动正确，终归会撇开艮山，流了出去，化否塞而为亨通。可见这几句话纯粹是比喻，不能脱离整个卦辞和卦象而孤立地扣住字面解释。

关于比卦卦辞，李氏《周易筮辞考》说：“‘原筮’之‘原’”“解作‘再’更好。”“‘原筮’谓不同占者的并筮。”高氏《周易古经今注》说：“原筮者，后人追称旧筮之辞也。”李氏把“原筮”讲成“再筮”<sup>①</sup>，高氏把“原筮”讲成“旧筮”。其实，本卦的整个卦辞是：“吉。原，筮，元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。”卦象是坤下坎上，坤为地，坎为水。这象征有一股水正在地面上流，一定要与地面相依无间<sup>②</sup>，才不会出现问題。因此“原，筮，元永贞，无咎”，是从下坤的立场讲，对这一股水还得进行研究，才能作出判断，看到底是否发扬光大了（元）它那永远与地面相依无间的正确品德（永贞），只有真正这

① 李氏还把“原筮”讲成“并筮”。其实，“再筮”与“并筮”不同。

② “比”是“依”的意思。

样，才会是吉利无咎的。孔颖达《周易正义》说：“‘原’，穷其情。‘筮’，决其意。”王夫之《周易内传》说：“‘原’，本也。‘筮’，择也。”而前于王夫之的程颐《易传》更明确地说：“‘筮’谓占决卜度，非谓以蓍龟也。”这些都有得于“原”和“筮”的本义。至于“不宁方来，后夫凶”，那是在以水不能离开地面作为比喻的前提下，把本卦的中心思想再进一步加以说明。意思是象任何泛滥横流的水都必须依附于地面那样，即使有任何不安宁的邦国（即犯上作乱的邦国），也将要来朝见国王，某些拖延后到的诸侯，就会受到诛戮了。可见把这两卦卦辞的一部分看作是在进行占筮也违反实际，那么要据以作为把卦爻辞分割起来加以解释的理由，当然也不能成立了。

李氏和高氏在早年由于受到两千多年以来传统思想的蒙蔽，认定《周易》是占筮之书，加上郭沫若的“灵签符咒”说又给以深刻影响，更把《周易》的卦爻辞与卜辞完全等同，再沿袭前人，抓住一个“贞”字做文章，还截取蒙卦和比卦卦辞的一部分作为根据，于是在事实上就形成了一种研究《周易》的新方法，那就是把卦爻辞一一地分割开来，孤立地加以解释。到后来，他们的看法都有了很大的改变，但由于都还没有完全否定《周易》是占筮之书，就都还没有进行认真的自我清理，这实在是一件遗憾的事。



#### 四 应该采取的正确研究方法

从春秋战国到现代，经过对《周易》的不断探索，确实有不少正确研究方法在陆续出现。但错误方法始终占统治地位，以致《周易》的真面目一直难于为人们所认识。今天要读懂它，掌握它，批判地继承它，就必须对前人所积累的正确方法再进行整理，并加以发展。

1. 认清卦象与卦名、卦名与卦辞、卦辞与爻辞、爻辞与爻辞的关系。

卦象是一个卦的基本内容的形象体现，卦名、卦辞和爻辞都是对它依次作出的从简单到复杂的说明，因此一定要先认清卦象。例如大畜(䷙)的卦象是乾下艮上，乾为天，为君，艮为山，为臣。这是用广大的天在包容(畜)山，比喻伟大的君在驾御臣，卦名“大畜”就是对卦象的高度概括。而卦辞“利贞，不家食，吉，利涉大川”，则是说，君要用俸禄养活臣，才有利于驾御，不要让臣靠家里收入维持生活，以免于脱离君，这就合于正道而吉利(利贞)，即使有很大困难，也能够顺利克服(利涉大川)。这些都是对卦名“大畜”的集中阐释。而内卦爻辞“初九，有厉，利已”，“九二，舆说辐”，“九三，良马逐，利艰贞，曰闲舆卫，利有攸往”，则是说，君虽然应该驾御臣，但目前却正在臣的压抑之下(乾在艮下)，必须认识到处境有危险(有厉)，最好是稳住不动(利

已),因为已经象车子脱掉车轮(與说輶);但一定要争取得力助手来度过困难(良马逐,利艰贞),同时作好充分准备,使前途向有利的方面转化(曰闲與卫,利有攸往)。这些都是从下乾对卦辞作出的具体阐释。而外卦爻辞“六四,童牛之牯<sup>①</sup>,元吉”,“六五,豮豕之牙<sup>②</sup>,吉”,“上九,何天之衢,亨”,则是说,臣虽然正在压抑君,但如果能够象小牛就戴上防止用角触人的木枷,又象刚被阉割的公猪,由于创痛,乱跑乱闯,却被用木栏圈住,那就不会违反君的驾御,前程会象天空那样广阔(何天之衢),而大吉亨通了。这些都是从上艮对卦辞作出的具体阐释。不难看出,内外卦的爻辞既各有中心,又相辅相成,并归结到一点,即要求君正视困难,对臣加以控制,使之服服贴贴,于是“大畜”的目的就达到了。

2. 辨明内(下)外(上)卦的主要方面和次要方面及其矛盾推移的不同情况,并把主爻和辅爻结合起来。

六十四卦的构成方式分两种类型。一种是由同一的基本卦自相重叠,如乾(䷀)、坤(䷁)、坎(䷜)、离(䷝)、震(䷲)、巽(䷸)、艮(䷳)、兑(䷹)八个卦;一种是由不同的基本卦互相重叠,如屯(䷂)、蒙(䷃)、需(䷄)、讼(䷅)、师(䷆)、比(䷇)、小畜(䷈)、履(䷉)等五十六个卦。无论哪一种,其

① 牯:牛戴的木枷,防止用角触人。

② 牙:陆德明《经典释文》:“牙,郑读为互。”高亨《周易古经今注》:“互者,盖交木为栏以闲豕也。”

内卦和外卦总表现为一方面是主要的，另一方面是次要的。前一种内外卦卦象相同，从内到外，就是从低到高，从坏到好。因此，内卦总是次要的，外卦总是主要的。例如乾卦，内卦的主要情况是“见龙在田”<sup>①</sup>，外卦的主要情况是“飞龙在天”。从“见龙”到“飞龙”，显然有低和高的区别。再例如兑卦，内卦的主要情况是“来兑”<sup>②</sup>，外卦的主要情况是“引兑”。从走来讨好别人到永远（引）保住快乐，显然有坏和好的区别。后一种内外卦卦象不同，要分出主次，必须看它们之间的具体关系，不能一概而论。例如讼卦，内卦是坎，坎为水，外卦是乾，乾为天，这表示水在冲击天。因此，内卦是主要方面，外卦是次要方面。再例如履卦，内卦是兑，兑为泽，外卦是乾，乾为天，这表示天在笼罩泽。因此外卦是主要方面，内卦是次要方面。

内外卦之间无例外都存在矛盾推移，是由于彼此内容和性质不同。由同一基本卦充当的，其矛盾推移情况不明显；但差异就是矛盾，也就有矛盾推移。由不同基本卦充当的，其矛盾推移情况很明显；但不全象讼卦和履卦，都是内外卦直接发生矛盾。例如噬嗑卦（䷔），是外卦离卦的火帮助内卦震卦的雷，使雷的威势更加轰轰烈烈。这是以外卦为条件起作用于内卦所形成的矛盾

---

① 见：同现，出现。

② 兑：喜悦，快乐。

推移。再例如大壮卦(䷡)，是内卦乾卦的天托着外卦震卦的雷，使雷的飞腾越发纵横如意。这是以内卦为条件起作用于外卦所形成的矛盾推移。不过后面这两种情况在五十六卦中是少见的。

一个卦内外卦的主次分清了，矛盾推移的情况明确了，还必须把握住内外卦的主爻和辅爻，因为主爻起主导作用，辅爻则围绕主爻，从不同侧面予以申述或补充。特别是作为矛盾主要方面的内卦或外卦的主爻，不仅在所在的内卦或外卦起主导作用，还在整个一卦起主导作用，是分析卦义所必须认识清楚的一个最重要的环节。

这三方面是一环套一环，而重点则是作为矛盾主要方面的内卦或外卦的主爻。为了对这些有具体理解，现在从以不同方式构成的卦中各举出一个例子来说明。

艮卦(䷳)内卦的第一爻是辅爻，爻辞是：“艮①其趾，无咎，利永贞。”这是说，人本来应该走动，现在却把脚趾活动停止了，这虽然暂时没有坏处，但不能老是这样，才有好处。第二爻也是辅爻，爻辞是：“艮其腓，不拯其随，我心不快。”这是说，把小腿(腓)活动也停止了，而且让它永远这样(不拯其随)，心里就很不舒服。第三爻是主爻，爻辞是：“艮其限，列其夤，厉薰心。”这是说，把腰部(限)活动也停止了，背上的肉(夤)就象分裂(列)开来那样疼痛，甚至象有一种强烈的怪气味在冲

---

① 艮：止，停止，停留，控制。

着心里薰。从内容看，这三条爻辞都是坏，而且一条比一条坏，到主爻最坏。外卦的第一爻是辅爻，爻辞是：“艮其身，无咎。”这是说，人本来不应该乱走乱闯，现在能够控制自己身体，不任意游荡，所以没有坏处。第二爻也是辅爻，爻辞是“艮其辅，言有序，悔亡。”这是说，人本来不应该胡言乱语，现在能够控制自己口辅，讲话很有条理，所以没有悔恨。第三爻是主爻，爻辞是：“敦艮，吉。”这是说，所停留的地方都很美好(敦)，所以吉利。从内容看，这三条爻辞都是好，而且一条比一条好，到主爻最好。把内外卦联系起来是从坏到好。因此，外卦是矛盾的主要方面，内卦是矛盾的次要方面，而内卦的坏，到主爻达到最高程度，外卦的好，到主爻达到最高程度。这说明主爻把坏和好都集中表现出来，分别成为内外卦的重点。而作为矛盾主要方面的外卦主爻，能体现出内卦的最坏也将朝着外卦的最好转化，这更是整个卦的重点。

咸卦(䷞)的卦象是艮下兑上，艮为少男，兑为少女，这表示少男在追求少女。因此，内卦是矛盾主要方面，外卦是矛盾次要方面。卦名“咸”，意义是感动或动。把内外卦爻辞结合起来看，是说少男追求少女，贵在镇定沉着，不宜轻举妄动，于是少女受到感动，成为夫妇<sup>①</sup>。先看内卦。第一爻是辅爻，爻辞是：“咸其拇。”这

---

① 卦辞：“取女，吉。”取：同娶。

是说，如果只动脚趾开始走，虽然没有大坏处，但已有损于镇定沉着，对事情还是不利。第二爻也是辅爻，爻辞是：“咸其腓，凶，居，贞吉。”这是说，如果动小腿走，动的程度提高，那就凶；只有停止不动，镇定沉着，才合于正道而吉利。第三爻是主爻，爻辞是：“咸其股，执其随，往吝。”这是说，如果动大腿(股)迈开步子走，而且走个不停(执其随)，那真是轻举妄动，这样下去一定会得到不好的结果。这就着重说明：少男追求少女，决不能孟浪莽撞，只有老成持重，事情才会圆满完成。这既概括了内卦内容，也包含着外卦内容，不仅是内卦重点，也是整个卦的重点。再看外卦。第一爻是辅爻，爻辞是：“贞吉，悔亡，憧憧往来，朋从尔思。”这是说，少女受到老成持重的少男感动，反复考虑(憧憧往来)，多次决心与少男结合(朋从尔思)，这就合于正道而吉利，连任何悔恨也不会有了。第二爻也是辅爻，爻辞是：“咸其脢<sup>①</sup>，无悔。”这是说，少女本来难感动，却竟然感动，以至没有悔恨。第三爻是主爻，爻辞是：“咸其辅颊舌。”这是说，少女考虑成熟，开口答应少男要求，事情完全成功。这就把外卦内容概括无余，成为外卦的重点。

### 3. 认识比喻的复杂性和广泛性。

六十四卦卦象都由象征宇宙间八种自然物的八个基本卦构成，如果只孤立看卦象，所表示的都是自然物的

---

① 脢：《说文》，“背肉也。”是不容易动的地方。

关系，但讲的全是人事，首先是政治。从这种意义说，《周易》的卦象没有不是比喻的。而卦辞全是比喻的，有蒙、颐、大过，离、姤、震、艮、渐、归妹等十九卦，用卦象统率，是比喻套比喻。爻辞全是比喻的，有蒙、颐、大过、离、姤、震、艮、渐、归妹等十八卦。只看蒙、颐、大过、离、姤、震、渐、归妹九卦，用卦辞统率，又是比喻套比喻。卦辞是比喻和非比喻夹杂的，有坤、需、讼、同人等十卦，大致是比喻和非比喻各占一半。爻辞是比喻和非比喻夹杂的，有乾、坤、屯、小畜等三十五卦，其中比喻一百零九条，非比喻一百零一条，比喻超过非比喻的数目。这些都表现了比喻在《周易》中的复杂情况和广泛运用，如果理解不正确，要读懂并掌握《周易》也很困难。特别是有些比喻是一个套一个再套一个，这种情况就更使人难于理解了。现在举出一个卦来加以说明。

渐卦(䷴)的卦象是艮下巽上，艮为山，巽为风。这表示山迎着风，风吹着山，可以比喻人的融洽。卦辞“女归，吉”把它具体到夫妻和好，从本卦实际意义看，还是比喻。再看爻辞。内卦三条是说雄鸿追求雌鸿，逐步向雌鸿靠拢。第一条“鸿渐于干”，是雄鸿从水里前进到岸边。第二条“鸿渐于磐”，是雄鸿从岸边前进到大石头上。第三条“鸿渐于陆”，是雄鸿从大石头上面前进到平坦的陆地，即将与雌鸿相见。外卦三条是说雌鸿接受雄鸿追求，逐步向雄鸿接近。第一条“鸿渐于木”，是雌

鸿从空中下降到树上。第二条“鸿渐于陵”，是雌鸿从树上下降到山头。第三条“鸿渐于陆”<sup>①</sup>，是雌鸿从山头下降到平坦的陆地，与雄鸿成为配偶。从本卦实际意义看，还是比喻。联系卦象和卦辞，是比喻套比喻再套比喻。所比喻的到底是什么？先看内卦第一爻的“小子”。周王有叫自己做“小子”的，例如《诗经·周颂·闵予小子》的“小子”是成王的自称，从而雄鸿就是比喻西周末年的君王。再看外卦第三爻的“其羽可用为仪”。“仪”是周王举行文舞的舞具<sup>②</sup>，用雌鸿羽毛做成，经常在宫廷里用，从而雌鸿就是比喻西周末年君王想要得到的理想大臣。归根到底，所讲的还是政治问题。

至于内外卦的矛盾推移都是在循环中进行，尤其是乾、坤、泰、否、剥、复、小畜、履等卦更为清楚，不掌握这一点简直无法作出正确分析。但这在归纳“十翼”研究《周易》的方法时已经有具体说明，不再重复。一个卦一个卦都辨析清楚了，还必须对六十四卦进行综合研究，才能掌握《周易》的哲学思想和政治思想的本质和主流，以及它们之间的相互依存和渗透。

---

① 这个“陆”字前人多认为与内卦第三爻“陆”字相重。程颐《易传》本于胡瑗，改陆为遯，江永《群经补义》本于顾亭林，改陆为阿，高亨《周易古经今注》又改为陂，都是由于对卦义没有正确的理解。

② 采用高亨《周易古经今注》的解释。



### 第三章 论《周易》的宇宙观

《周易》不是占筮之书，是具有完整思想体系的著作。这里先谈它的宇宙观。

#### 一 本体论

《周易》的本体论，当代大都认为是朴素唯物主义。冯友兰《中国哲学史新编》说：“天地如父母，生出来六个子女，分别代表殷周之际的人所认为是自然界六种重要的自然现象。照这样的理解，包括天地在内的自然界成为一个血肉相连的大家庭。这种神话式的对于自然界的理解，就是唯物主义世界观的胚胎。”任继愈主编的《中国哲学史简编》也说：“《易经》从人们日常生活经常接触的自然界中选取了八种东西作为说明世界上其他更多东西的根源。”“这是一种十分朴素的万物生成的唯物主义观念。”这种看法在目前很流行。从《周易》把乾(天)、坤(地)、震(雷)、巽(风)、坎(水)、离(火)、艮(山)、兑(泽)八个基本卦通过排列组合成为六十四卦以象征纷繁的事物来看，其本体论确乎就好象是朴素唯物主义。但

高亨在《周易卦象所反映的辩证观点》一文中却根据恩格斯的一个经典理论，即“凡是断定精神对自然界说来是本原的……，组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派”<sup>①</sup>，提出了如下的商榷意见：“如果作卦者认为神是八种物质的创造者和主管者，那末，八卦卦象所反映的宇宙观就不含有唯物主义的性质。如果作卦者不认为神是八种物质的创造者，只认为神是存在宇宙间的主管物质的灵物，那末，八卦卦象所反映的宇宙观才含有唯物主义性质。可见它是否含有唯物主义性质，还不能确定。”但高氏又说：“他是否认为神是八种物质的创造者，无法考见，可是他认为神是八种物质的主管者。”这就意味着他还是把《周易》宇宙观的本体论归于唯物主义的范畴。不过高氏所援引的恩格斯的话，却为我们提供了断定《周易》宇宙观本体论到底是什么性质的强大思想武器。现在就根据恩格斯的话来探讨《周易》宇宙观的本体论到底是怎样的性质。

为了明确《周易》宇宙观本体论的本质和主流，现在先研究一下在《周易》中一共用了四十二次的“孚”字。关于“孚”，高氏以为“其义有四”：“需云‘有孚光’等共三十四孚字<sup>②</sup>，皆当读为浮而训为罚，凡言有孚，皆谓有罚，此一义也”；“睽九四云‘睽孤，遇元夫，交孚，’

---

① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。

② 三十四应为三十三。

厉无咎’等共三孚字，皆借为俘，此一义也”；“萃六二云‘孚乃利用禴’等共四孚字，皆当训为诚，此一义也”；“姤初六云‘羸豕孚蹢躅’，孚借为掣，训为引，此一义也。”

高氏把三十三个“孚”字都破为“浮”字，但根据只有《礼记·聘义》“孚尹旁达”郑注“孚读为浮”一处，揆之以训诂通例，孤证是不能成立的。因此虽然根据《小尔雅·广言》“浮，罚也”，《礼记·投壶》“若是者浮”《释文》“浮，罚也”，《淮南子·道应》“请浮君”高注“浮，罚也”，一连串举出好几个“浮”可以训为“罚”的例子，但由于前提难以成立，用“罚”来训释《周易》的“孚”，就“皮之不存，毛将安傅”<sup>①</sup>了。

再从高氏所讲的“有孚光”看，原来他是采取陆德明《经典释文》的断句，把需卦卦辞“有孚，光亨，贞吉，利涉大川”，读成“有孚光，亨贞吉，利涉大川”，从而破“光”为“觥”，破“孚”为“浮”，训“浮”为“罚”，以为“有孚光即有浮觥，犹云有罚爵，罚爵所以戒不敬也”。姑无论“光疑借为觥，盖古无觥字，故以光为之”，在高氏本人就是出之以游移不定之辞，从先秦古籍，特别是《周易》本文，都无法获得证据。而且即使“有孚光”可以讲成“有罚爵”，但“罚爵所以戒不敬也”的内容，从本卦卦辞到六条爻辞，也都得不到证实。九五虽然讲“需

① 《左传》僖公十四年。

于酒食”，也只是说用酒食等待客人<sup>①</sup>，与“罚爵”不能扯在一起，何况高氏自己在解释这条爻辞时，也说是“人既醉饱而酒食有余”呢？可见这个“孚”字不能破为“浮”而训为“罚”，更不能破“光”为“觥”，然后再把“有孚光”联结起来，讲成“有罚爵”。只能按照马融、郑玄把“光”字连着“亨”字读，而光者，广也，大也，亨者，通也，“光亨”就是《周易》常说的“元亨”，也就是大为亨通。

从高氏破“孚”为“浮”，训“浮”为“罚”的例句中，再拿出两个来看：象坎卦卦辞“有孚维心，亨，行有尚”，总不能讲成只要心里有了想要惩罚别人的念头，就一切亨通，所作所为都会取得成功<sup>②</sup>；又象益卦九五爻辞“有孚惠心，勿问，元吉”，总不能讲成只要有惩罚来加惠于一个人的心，就不用再问，都必然是大吉大利。可见，把《周易》的“孚”破成“浮”，讲成“罚”，是行不通的。

高氏所举的睽卦九四等三个爻辞的“孚”，又都是借用为“俘”。从睽卦九四爻辞“睽孤，遇元夫，交孚，厉，无咎”来看，讲的分明是有一个人在睽违孤独之中，却恰好碰上一个大夫，由于互相信任，即使有危险，也可以无咎。如果“孚”破为“俘”，那“交孚”就是彼此都要

① 《彖传》：“需，须也。”朱熹《周易本义》：“需，待也。”

② 朱熹《周易本义》：“以是而行，必有功矣。”

捉住对方，真是危险得很，又何至于无咎呢？姤卦初六爻辞“羸豕孚蹢躅”的“孚”，高氏认为“借为俘，训为引”，破字全无根据，更难信从。只有萃卦六二爻辞“孚乃利用禴”，升卦九二爻辞“孚乃利用禴”，兑卦九二爻辞“孚兑，吉”，中孚卦辞“中孚，豚鱼吉”等四个“孚”字，高氏说“皆当训诚”，就完全讲对了。

可是李镜池还认为“孚乃利用禴”的“孚”应该是“俘”的借字，根据是“郭沫若同志说：‘古金文俘字均作孚’。”古金文“俘”字是否均作“孚”，姑且不论，就算均作“孚”，也不能成为《周易》大多数的“孚”都必须破为“俘”的充足理由，因为《周易》与古金文不是同时出于一人之手。而且，一般都认为是殷周时代信史而作于《周易》之前的今文《尚书》，其中所有的“孚”，例如《高宗彤日》“天既孚命，正厥德”；《洛诰》“作周，孚先”；《君奭》“厥基永孚于休”，“若卜筮，罔不是孚”；《吕刑》“五辞简孚”，“简孚有众”，“狱成而孚”，“输而孚”：这八个“孚”字都没有任何一个“孚”能破为“俘”，而只能解成是诚、诚信或符合。再如肯定也是作于《周易》之前的《诗经·大雅·文王》有“仪型文王，万邦作孚”，《下武》有两个“成王之孚”，这三个“孚”字同样都不能破为“俘”，也都只能解成是诚或诚信。

李氏由于破“孚”为“俘”，就把“孚”或者看成名词，讲成俘虏，或者看成动词，讲成俘获。

关于前者，他所举的例子有观卦卦辞的“有孚颙若”，

说是有一个“俘虏威武不屈，被打得头肿脸大”。殊不知“有孚颙若”是接着“舆而不荐”讲的，不能拆开来孤立地加以解释。什么是“舆”？王夫之《周易内传》说：“舆者，将献而先濯手，献之始也。”什么是“荐”？王夫之《周易内传》说：“荐者，已奠爵而后荐俎，献之余也。”从观卦（䷓）卦象是坤下巽上看，坤和婉而巽柔顺，都是所谓臣子的盛德。这个卦的中心思想是突出臣子应该用和婉而柔顺的态度侍奉君王，才能得到君王的信任。六四爻辞“观国之光，利用宾于王”，就是说臣子如果看到国家事业的宏伟，而小心谨慎地为它服务，那么君王就会用国宾之礼相待，使他得到好处。卦辞是集中表现一个卦的中心思想的，因此这里的卦辞“舆而不荐，有孚颙若”是说：当臣子在君王宗庙里帮助举行祭祀的时候，尽管手已经洗得很干净，按道理是可以“奠爵”“荐俎”了，但还是慎之又慎，敬而又敬地站在那里，表现得非常严肃，非常认真，和婉柔顺，简直到了极点，于是一片真诚的心意，就完全流露出来。（当然这只是用一件具体的事情来反映出问题的本质，也还可以当做一个比喻来看。）在这里，“有孚颙若”只能讲成是，由于有了诚心，样子十分庄严，而确如孔颖达《周易正义》所说，颙是“严正之貌”，怎能说是“俘虏威武不屈，被打得头肿脸大”，把“孚”字当作名词“俘虏”解呢？

关于后者，他所举的例子有泰卦六四爻辞的“不戒以孚”，说是有一人“因没有戒备而被俘”。这也是把

“不戒以孚”与“翩翩，不富以其邻”割裂开来了。如果连贯起来，就应该是说，上坤六四为了把自己的位置让给下乾九三，已经象鸟儿那样翩然飞翔地离开，这虽然对相邻的六五起不了很大的推动作用，因为六五是主爻，从根本上讲，是六五带动六四，但也不拿这个事实警戒自己，使自己停顿下来：又怎能说是有一个人“因没有戒备而被俘”，而把“孚”字当作动词“俘获”解呢？

高氏和李氏对于这一个足以表明《周易》宇宙观本体论的本质和主流是坚定主观唯心主义的“孚”字，其解释都不符合于《周易》的实际情况。

《周易》的四十二个“孚”字到底一共有几种解释？其中哪一个是本义？哪一些是引申义？以哪一种能够体现《周易》宇宙观本体论的本质和主流是坚定的主观唯心主义？《说文》段玉裁注引《通俗文》：“卵化曰孚。”可见“孚”的本义是禽孵卵，所以字形是从爪抱子。卵能化，必有其可以化之实，于是引申为“实”。讼卦（䷅）卦辞“有孚，窒”，是说用来表示臣子的下坎如果与用来表示君王的上乾有了争讼的事实，就一定行不通。泰卦（䷊）九三爻辞“无平不陂，无往不复，艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福”<sup>①</sup>，是说事物总是循环不停，只要努力用正确态度对待，就没有坏处，因此不必去管（恤）那些具体事实，也会得到（食）很多好处。姤卦（䷫）

---

① “有福”的“有”在这里是“多”的意思。

初六爻辞“羸豕，孚，蹢躅”，是说下巽如果要去干犯上乾，那么即使是主爻初六，也不会有力量，只能象一头瘦弱的母猪<sup>①</sup>，而事实也是这样，可它却不死心，还是要徘徊前进。这些都是把“孚”作为“实”的意义加以运用的例子。从“实”的意义再一引申就可以是“诚”，因为“诚”是指内心的真实无妄。这个意义《周易》用得最多，大约有三十处。益卦（䷩）六二爻辞“有孚中行”，是说一个人只要内心有诚，就凡事不偏不倚，舍于中道。井卦（䷯）上六爻辞“有孚元吉”，是说一个人只要内心有诚，就一切都大吉大利。中孚（䷼）卦辞“中孚，豚鱼吉”，是说一个人只要内心有诚，连河豚鱼也能够得到好处，简直是化及异类了。这些都是把“孚”作为“诚”的意义来加以运用的例子。从“诚”的意义再一引申还可以是“信”，因为“信”要用“诚”作为基础。睽卦（䷥）九四爻辞“交孚，厉，无咎”，这在前面已经进过，是说由于相互信任，即使有危险，也可以无咎。解卦（䷧）六五爻辞“君子维有解，吉，有孚于小人”，是说君子以宽大为怀，凡事加以解脱，就一切吉利，即使在小人面前，也能够建立信仰。革卦（䷰）卦辞“巳日乃孚”，是说凡是重大改革，都要经过一段时间，才会被人们相信。这些都是把“孚”作为“信”的意义来加以运用的例子。还可以随上下文作出个别引

---

① 巽是阴卦，所以“豕”讲成“母猪”。



申，但主要意义不外是这几种。而“诚”这个意义则被大量地用来表现《周易》宇宙观本体论的本质和主流，反映主观精神在起决定作用，从而人世和宇宙间一切难以解决的问题都会因此得到解决，说明了精神对自然界来说是本原的。

《周易》作者在一定程度上还相信天命。大有上九爻辞“自天祐之，吉，无不利”，是说只要得到天的帮助，就吉利而没有不吉利的。否卦九四爻辞“有命，无咎，畴离祉”，是说只要天命有归，不但自己无咎，而且连朋友（畴）都可以得到好处（离祉）。这当然还是原始客观唯心主义，但《周易》作者却把它发展成为坚定的主观唯心主义。益卦九五爻辞“有孚惠心”，革卦九五爻辞“大人虎变，未占有孚”，上六爻辞“君子豹变”，是说天以其所有的“诚”来赋予（“惠”）最高奴隶主“大人”<sup>①</sup>以及高级奴隶主和一般奴隶主“君子”的心，使他们的内心也都有“诚”。这就说明了西周统治者内心之所以有“诚”是得自于天。奴隶主阶级由于内心有“诚”，就不必再去依靠天的关心和帮助，都能够得到种种好处，而凡事大吉亨通，获得成功，无所往而不利，这就是坎卦卦辞所讲的“有孚维心，亨，行有尚”，和损卦卦辞所讲的“有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往”。如果不但有“诚”，而且非常充分，就不只是自己得到的好处说不尽，还能加惠于

---

① 《周易》的“大人”都指周王。

左右，使他们也都得到好处，这就是小畜九五爻辞所讲的“有孚挛如<sup>①</sup>，富以其邻”。奴隶主阶级由于内心有“诚”，就不必再去依靠天的关心和帮助，也能够避免一切坏处，即使陷于血泊之中，也可以凭着提高警惕，走了出来，把可悲的遭遇抛在脑后，这就是小畜六四爻辞所讲的“有孚，血去，惕出，无咎”。但如果有“诚”而不能保持到底，那乱子就会成堆地出现，这就是萃卦初六爻辞所讲的“有孚不终，乃乱乃萃”。而如果“诚”竟然受到损害，那肯定只会有一个悲惨的下场，这就是兑卦九五爻辞所讲的“孚于（被）剥（打击，损害），有厉（危险、悲惨的下场）”。再加上“诚”还能够使“豚鱼吉”，“诚”就支配一切，表现了《周易》宇宙观的本体是坚定的主观唯心主义。可是作者并不以此为满足，他还要进一步把坚定的主观唯心主义发展成为精致的客观唯心主义，于是益卦六三爻辞就提出了“有孚，中行”。这是说，只要内心有“诚”，就所作所为都符合于不偏不倚的中道，掌握住事物发生和发展的中心环节。在这种情况下，就提出了以“道”作为宇宙的本体。

《周易》一共有四个“道”字。小畜初九爻辞“复自道”和复卦卦辞“反复其道”的“道”，还是道路的“道”。随卦九四爻辞“有孚在，道以明，何咎”的“道”，才是

---

① 孔颖达《周易正义》：“挛如者，相牵系不绝之名也。”意思是非常充分。

作为宇宙本体的“道”，而不再是道路的“道”。关于这几句话，从《象传》一直到今天，一般或读成“有孚，在道，以明，何咎”，或读成“有孚在道，以明何咎”，而且对于“孚”和“道”还各有不同的解释。王弼注：“心有公诚，著信在道，以明其功，何咎之有？”程颐《易传》：“其至诚存乎中，是有孚也。其所施为无不中，在道也。唯其明哲，故能如是，以明也。复何过咎之有？”这都是属于第一种读法，而且把“孚”都讲成“诚”，把“道”都讲成作为宇宙本体的“道”。高亨《周易古经今注》：“孚读为浮，罚也，行罚贵明，明者当罚乃罚，决无含冤服屈也。行罚能明，尚何咎哉？虽行罚在路中，亦无咎也。故曰‘有孚在道，以明何咎’。”李镜池《关于周易几条爻辞的再解释》：随九四的“有孚在道”的“孚”，“应作俘虏解”。这都是属于第二种读法，而且都把“道”讲成道路的“道”。对于“孚”，则或者破为“浮”而训为“罚”，或者讲成“俘虏”。但是，“孚”既然不能破为“浮”而训为“罚”，也不能讲成“俘虏”，那么“道”，由于直接与“孚”联系，也就不能是道路的意思，只能是别的意思。而如果内心有“诚”，就随时随地都会豁然开朗，受用无穷，又如何能够只是走在道路上才明白事理，才不会有坏的遭遇呢？因此要把“道”讲成道路的“道”，也是不行的。看来王弼和程颐对于“孚”和“道”的解释都很正确，只是在文义的疏通上还存在问题。王氏由于凭白无故地在“在道”的前面加上“著信”，在“以明”

的后面加上“有功”，从而把原意弄得面目全非。程氏虽然能够把“在道”讲成“其所施为无不中”，把“以明”讲成“唯其明哲，故能如此”，但与原义也不相符合。仔细研究起来，问题产生的原因还在于死死守着《象传》“有孚在道”的读法，在断句上犯了错误。其实只要突破“十翼”的束缚，把原文好好加以玩索，对这几句话就不难读成：“有孚在，道以明，何咎？”只有这样，上文的“随有获，贞凶”也才好讲。连贯起来看，这条爻辞是说：“尽管凭着合理的行动<sup>①</sup>有所收获，却又以正确的行动碰上凶险的结果；只是由于内心有“诚”存在，作为宇宙本体的“道”就能够彰明，从而发挥出更大的作用，于是有什么坏事都能够避免了。对于这条爻辞，只有这样讲，才真正会象庄周后学所讲的，算是“夷然四解”<sup>②</sup>了。

《周易》把“道”作为宇宙本体来用，在全书中确实很少，但也不是只有这一个地方。履卦九二爻辞：“履道坦坦，幽人贞吉。”高亨《周易古经今注》根据虞翻说：“幽人谓囚人”。“囚人”由于“履道坦坦”还能够以正确而吉利，那么这个“道”也不应该是道路的“道”，而应该是作为宇宙本体的“道”。因为如果只是走在一条平坦的大路上，“囚人”还仍然是“囚人”。只有深入到平正之至的作为宇宙本体的“道”的当中去，才无所施而不可了。

---

① 随：顺，合理。

② 《庄子·秋水》。

“十翼”对于《周易》所提出的作为宇宙本体的“道”，理解得很深刻，发挥得很透彻，从而超越了《周易》作者的水平。《系辞上传》第五章：“一阴一阳之谓道”。第十一章：“易有太极，是生两仪。”这是说，“道”可以产生出阳和阴来。第二章：“刚柔相推而生变化。”这是说，由阳和阴自己配合和相互配合，就进一步产生出以乾（☰）象征天，以坤（☷）象征地，以震（☳）象征雷，以巽（☴）象征风，以坎（☵）象征水，以离（☲）象征火，以艮（☶）象征山，以兑（☱）象征泽这样一个包括天地在内的足以作为万物构成基础的八种物体来。第一章：“刚柔相摩，八卦相荡。”“方以类聚，物以群分。”第四章：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”这是说通过宇宙间这八种物的相互推移，就进一步产生出复杂纷纭的万物来。而万物的发生和发展的过程，也就是万事的发生和发展的过程。因此在“一阴一阳之谓道”的后面，就紧接着“继之者，善也，成之者，性也”，在“方以类聚，物以群分”的后面，就紧接着“吉凶生矣”，在“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”的后面，就紧接着“通乎昼夜之道而知”：都是把物和事紧密地联系起来。于是才“夫易，广矣，大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣”<sup>①</sup>。这是说，《周易》的“道”本来无比广大，不知道什么原

---

① 《系辞上传》第六章。

因，也不知道什么时候，竟然一下子从静止状态出现了自我分化，由“道”产生出阴阳，由阴阳产生出八种物体，由八种物体产生出万物，一直达到“远则不御”的程度；从而人事的是非得失，吉凶祸福，也都相伴随而发生，相伴随而发展，以至天地之间的一切无不具备。这些就都是把《周易》的“道”加以发挥了。由于《周易》只提出“道”，没有展开。例如只通过“孚”使“道”彰明，曲折反映出“道”是为“孚”所生。而“道”生万物，更只是让人从化成万物的阴阳爻必然要归结到一个至高无上的唯一去领会，所以还只是精致的客观唯心主义的萌芽。不过，作为宇宙本体的“道”毕竟是由《周易》首先提出来，不是由老聃首先提出来，这倒是颇为清楚的。至于《系辞》受到老子的影响，那就是另外的问题了。

## 二、方法论

《周易》的方法论是机械循环论的体现，因为只是通过对于事物的刻划和说明来加以表达，没有作出明确的概括。当代学者有人也认识到《周易》的方法论是机械循环论，但不敢完全肯定。例如高亨《周易卦爻辞的哲学思想》在谈到泰卦九三爻辞“无平不陂，无往不复”时就说：“他的论点是局限于平陂往复的循环论呢？还是

达到平陂往复的发展论呢？无法断定。不过以当时的历史条件而说，恐怕是属于前者。”

《周易》的机械循环论在复卦卦辞“反复其道，七日来复”得到集中的反映。关于这两句话，从古人到当代，一般都讲成走出去不能太远，就必须回过头（反）从原路走回来（复），一共花了七天时间，又回到原来的出发点。孔颖达《周易正义》：“使反之与复……不可过远，唯七日则来复。”王引之《经义述闻》：“已去者可以来复，至多不过七日。”高亨《周易古经今注》：“古人常占问行人返期，筮遇此卦，七日可返。”照这些说法，这两句话就只是在说一往一返，而不是在进行无休止的机械循环；而且对于为什么一定是“七日”，都没有作出合理的解释。朱熹《周易本义》的“‘反复其道’，往而复来，来而复往之意，‘七日’者，所占来复之期也”，也只把“反复”的原意讲出来，而对于“七日”的解释仍然不够确切、具体。

为了把这两句话讲清楚，现在联系着剥卦来看。《周易》作者把剥卦（䷖）和复卦（䷗）摆在一起，其用意之一就是要把他的方法论是机械循环论体现出来。尽管他很希望剥卦上九这个唯一的阳爻能够永远固定不变，因而提出“硕果不食，君子得舆”，说这一爻好像是一个大果子，如果不被吃掉，那“君子”就会得到安身的地方。可是他还是尊重他的客观实际，紧接着把复卦列出来，而且用“反复其道，七日来复”说明。这就是剥卦上九通过循环，已经变成复卦初九。由于“大往小

来”<sup>①</sup>，“小往大来”<sup>②</sup>，“阳主生息，故称大，阴主消耗，故称小”<sup>③</sup>，于是在一个卦的当中，阳爻和阴爻总是以循环而运动不停，从而剥卦上九终于要“往”，复卦初九终于要“来”。而“来”呢，却是“来复”，那就是又回到老地方。原来作者是立足于复卦来看取复卦和剥卦的相互转化。由于循环运动，复卦的初九就以次上升，也就是以次地“往”，而成为师卦(䷆)的九二，谦卦(䷎)的九三，豫卦(䷏)的九四，比卦(䷇)的九五，剥卦(䷖)的上九。到了剥卦的上九不能再“往”，于是回过头就“来”，又成为复卦(䷗)的初九。从复卦初九出发，通过一度循环，又回到复卦初九，恰好是经历了七个爻位，这就是“七日来复”。象这样的循环是无穷无尽的，这就是“反复其道”。

关于这个问题，王夫之有不同的说法。《周易内传》：“阴阳之撰各六，其位亦十有二，半隐半见。见者为明，而非翳有。隐者为幽，而非竟无。”《周易外传》：“夫阴阳各六，圆转出入以为上下，而可见者六，不可见者六。”“当泰之世，其可见者，乾下坤上也；不可见者，坤下乾上也。”这是说，《周易》的每一个卦都有它的正面和反面，居于正反两面的爻，其性质恰好相反。例如泰卦，正面是乾下坤上，反面是坤下乾上。因此六爻循环一次，每一

---

① 否卦卦辞。

② 泰卦卦辞。

③ 孔颖达《周易正义》。



爻都要经历十三个爻位，也就是可见的六个爻位和不可见的六个爻位，再加上还要回到原来出发的那个爻位。但这样却成为十三日来复，不是“七日来复”，完全违反《周易》的实际了。而且就是王夫之自己在《周易外传》讲到泰卦（䷊）的时候也说：“前乎此者为损（䷨），后乎此者为恒（䷟）。”从循环看，也是损卦上九只要以一次的折而向下，就变成泰卦，泰卦上六只要以一次的折而向下，就变成恒卦。这也说明只有正面的六个爻位，没有反面的六个爻位，因此王氏是不免自相矛盾的。

《周易》的方法论是机械循环论，除了在复卦卦辞有集中的反映外，在泰卦（䷊）和否卦（䷋）也体现得很具体。在这里，先把这两个卦的卦象联系着卦名来说明一下。泰卦卦象是乾在下，坤在上，天在下，地在上。象这样颠倒错乱，按道理讲，应该是否塞，不是通泰。否卦卦象是坤在下，乾在上，地在下，天在上。象这样井然有序，按道理讲，应该是通泰，不是否塞。那为什么卦名的内容与卦象的情况完全相反呢？这就必须把卦辞拿来作一番认真的研究。泰卦卦辞有“小往大来”，这是指出上坤一定会折而向下，下乾一定会升而向上，结果将是卦象来一个大翻边，于是内容就从否塞变为通泰。否卦卦辞有“大往小来”，这是指出上乾一定会折而向下，下坤一定会升而向上，结果也将是卦象来一个大翻边，于是内容也就从通泰变为否塞。可见作者把乾下坤上的卦象说成泰，把坤下乾上的卦象说成否，都是立

足于六爻必然会进行机械循环，其反映了机械循环论是非常明显的。

此外，机械循环论在以下各卦也分别有所反映。

乾卦“见群龙无首”，是说乾卦的六个阳爻象是一群龙，由于循环不停，没有哪一个爻能够算是开头。关于这一句话，历来的解释颇多分歧，而又都不符合原意。《象传》“天德不可为首”，应该是不可以为天下先的意思。王弼注：“夫以刚健而居人之首，则物之所不与也。”程颐《易传》：“以刚为天下先，凶之道也。”朱熹《周易本义》：“阳刚不可为物先。”都是根据《象传》进行发挥。王夫之《周易内传》不同意这种看法。他说：“王弼附老氏不敢为天下先之说，谓无首为藏头缩颈之术，则是孤龙而丧其元也。《本义》因之，所不敢从。”他认为：“既为群矣，何首何从之有？无首者，无所不用其极之谓也。”王弼和朱熹是看准了《象传》原意，说他们依附老子，未免冤枉。不过“不可为首”并不等于“无首”，因此就跟着《象传》一起犯了错误。至于王夫之说本卦六个阳爻既然成为一群，就难以分出首从，“无首”是说每一个阳爻都非常好，找不出哪一个是最好的，这也与实际情况不合。因为从初九到上九，遭遇分明各有不同，不能说完全一样；而象征在天飞龙的九五，是显赫的“大人”，又怎么不可以为首呢？而高亨《周易古经今注》：“见群龙无首者，群龙在天，首为云蔽，而仅见其身尾足也。”这与整个一卦的内容就更全不相干了。看来“无首”还得从《周易》的方法

论是机械循环论来解释。由于六爻一个接着一个循环，就无法把哪一爻说成是开头，也无法把哪一爻说成是结尾，从而“无首”也就是没有开头的意思。

履卦（䷉）上九爻辞“视履考祥，其旋元吉”，也反映了机械循环论。把卦辞“履虎尾，不咥人”与几条爻辞结合起来看，本卦的下兑是比喻人，上乾是比喻虎，以下兑接触上乾，是比喻有一个人正在去踩着虎。由于这个人的“履道坦坦”<sup>①</sup>，虎尾巴尽管被踩着，它也只有小心翼翼，不能去咬人，才会终于吉利<sup>②</sup>。如果竟然要把踩着自己尾巴的人撕得碎裂，那即使正确，也会有危险<sup>③</sup>。在这种只有让别人踩，却不能进行任何反抗的情况下，那出路就是一走了事。于是在研究一番被踩的狼狈处境以后，才考虑到最好的办法是通过循环，折而向下，把位置逐步与下兑互换，以免再被踩着，并求得大吉大利，这就是“视履考祥，其旋元吉”。这是属于机械循环论也是非常明显的。

由于履卦上九折而向下，履卦（䷉）就变成小畜卦（䷈），因此小畜初九爻辞是“复自道，何其咎，吉”。这是说，履卦上九以循环从原路回来，成为小畜初九，就摆脱了再被别人踩着的状态，自然不会有什么坏处，

---

① 九二爻辞。

② 九四爻辞：“履虎尾，愬愬，终吉。”“履虎尾”是说虎尾巴被踩着，“愬愬”是小心翼翼的意思。

③ 九五爻辞：“夬履，贞厉。”“夬”是断裂的意思。“履”指“履虎尾”的人。

而且还会有好处。小畜九二爻辞是“牵复，吉”。这是说，履卦上九既然转成小畜初九，履卦初九就被牵引着转成小畜九二，以升而向上，从而回到由于不断循环而必然会要达到的一个老地方，这也就是吉利的。

震卦六二爻辞：“震来厉，亿丧贝，跻于九陵，勿逐，七日得。”既济六二爻辞：“妇丧其茀，勿逐，七日得。”为什么都说所丧失的东西只要经过七天，就会物归原主呢？原来“反复其道，七日来复”，一切只要经过一度循环，就会恢复到以前的老样子。那么在一度循环以后，东西的失而复得，也同样不会成为问题。

《周易》的方法论是机械循环论，“十翼”对这一点已经有了认识。例如复卦《彖传》：“反复其道，七日来复，天行也。”《系辞下传》第五章：“日往则月来，月往则日来。”“寒往则暑来，暑往则寒来。”乾卦《彖传》：“大明终始，六位时成。”恒卦《彖传》：“终则有（又）始。”《系辞下传》第八章：“变动不居，周流六虚。”这些都是机械循环论的说明，不过都没有超过《周易》的水平。

《周易》方法论是机械循环论是可以肯定了，但还有如下问题必须进行探索，并加以解决：

1.《周易》认为循环到不能再向前进了，就回过头来向着相反的方向运动，一往一来，以至于没有穷尽。如果仅从“无平不陂，无往不复”看，与实际情况倒也相合。可是解卦卦辞竟然还提出“无所往，其来复，吉”，这就只把“来”看成吉利，与复卦对于“复”的一味颂

扬完全相同。《系辞下传》第五章顺着这个意思发挥，提出“往者，屈也，来者，信（伸）也”，这就只肯定“来”，而否定“往”了。不过《周易》尽管一般地肯定“来”，否定“往”，但对于“来”了以后再“往”却又认为很吉利。于是复卦卦辞就说“反复其道，七日来复，利有攸往”，解卦卦辞在“其来复，吉”以后，也说“有攸往，夙吉”。关于这些，如果用循环衡量，当然都说不过去。因为既然是循环，就不能定下一个出发点，并用它区别出“往”和“来”；而且既然“往”不好，就不能说“来”了以后再“往”又好。由此看来，《周易》对于机械循环论并没有随时都加以尊重，而是有所修正和改变的。

2.《周易》的机械循环论，说到底，还是用来表明他那个“道”的运动变化的。因为由“道”化分阴阳，由阴阳合成万物，由万物孳生万事，一切都由“道”产生，都从“道”发展。还因为“道”主宰一切，高于一切，事物从它那里演化出来，又都还得回到它那里去，于是就周流无穷，群龙无首了。由于事物都只是“道”的体现，循环归根到底就都只是“道”的循环。这也就是本体论决定着方法论，方法论服务于本体论。由于“道”是一切事物产生的开始，循环就有了一个出发点。由于一切事物从“道”产生以后，如果只是向前运动，离开“道”将愈来愈远，“往”就不能够说是好的。而回到了“道”却是“归真反璞”<sup>①</sup>，得到合理的归

<sup>①</sup> 《战国策·齐策》。

宿,于是“来”就是好的了。再由于“道”总要不断产生出一切事物,使宇宙“生生不息”,从而“来”了以后再“往”,又将是很好的了。

3.方法论固然要服从于本体论,但与本体论一样,更要服从于现实的政治斗争。厉王末年,奴隶主阶级的统治已经出现了很大的危机。《周易》作者出于阶级本能的要求,总想把这个烂摊子再恢复到西周初年的繁荣昌盛。于是借助于机械循环论,并根据自己的愿望加以改变和修正,以求得不再继续滑下去。这就要回过头来,重新踏上周民族开始发迹的那个出发点,如此循环往复,以至于无穷,于是奴隶主阶级的宝座就永远不会被推翻了。

4.在《周易》以前,虽然《尚书·康诰》已经讲到“惟命不于常”,《诗经·大雅·文王》也讲到“天命靡常”,说明天命不是一成不变,而是有所变化,可是都没有形成机械循环论。从先秦典籍看,机械循环论首先出现于《周易》,这标志着我国古代思想史上的一个飞跃,也是对于深入认识事物运动变化的一个巨大贡献。尽管由于历史和阶级的局限,《周易》中的机械循环论思想还只能通过对具体事物的刻划和说明来反映,并且也未能如实地加以表达,但毕竟可以成为螺旋式运动的辩证法理论的有用的思想资料,其意义是不可忽视的。

### 三、认识论

《周易》的认识论是唯心论先验论的体现。之所以说是体现，也就是只有反映，没有说明。但同时必须明确，它所体现出来的唯心论先验论不多，更没有成熟。

在殷代和西周初年以及西周中叶的典籍中，都没有发现有涉及到唯心论先验论的话。这是由于当时统治者宇宙观的本体论主要是原始客观唯心主义。他们认为凡事由天命决定，不由人心决定，还不好把没有经历过的事物说成是早就知道的。《周易》把原始客观唯心主义发展成为坚定的主观唯心主义，又萌生出以人心的“孚”来产生“道”，以“道”来出入天地万物的精致的客观唯心主义，于是唯心论先验论就有了出现的条件。因为任何事物到头来都由心产生，以“万物皆备于我”<sup>①</sup>，即使闭目塞聪，也能够知道世界上的一切。在这里，首先必须排除一种错误理解，那就是如果把《周易》看成是一部占筮之书，就几乎没有一条卦辞爻辞不是唯心论先验论，这当然与《周易》的实际情况不合。

丰卦六二爻辞：“往得疑疾，有孚，发若。”这是说，有一个人如果照着老样子干下去，就会得到遇事多疑的疾病；但由于内心有“孚”，这种疾病就可以去掉。有

---

① 《孟子·尽心》下。

“孚”能够使心境清明，见事透彻，这就是唯心论先验论的萌芽。

解卦卦辞：“利西南。”蹇卦卦辞：“利西南，不利东北。”坤卦卦辞：“西南得朋，东北丧朋。”关于这些话，以前有不少人都用迷信解释。例如李鼎祚《周易集解》引崔憬曰：“西方坤兑，南方巽离，二方皆阴，与坤同类，故曰‘西南得朋’。东方震艮，北方乾坎，二方皆阳，与坤非类，故曰‘东北丧朋’。”其实只要看解卦和蹇卦，就不难发现崔憬的解释是错误的。因为这两个卦内外卦的主爻都是阳爻，便都是阳卦，但利与不利，却与坤卦相同。因此这些话都是唯心论先验论的体现。

“十翼”对于《周易》开始出现唯心论先验论也很有了解，但却加以拔高了。《系辞上传》第四章说《周易》“通乎昼夜之道而知”<sup>①</sup>，第十章又说“无有远近幽深，遂知来物”，这些较之《周易》都是变本加厉了。

#### 四、如何全面正确地认识《周易》的宇宙观

从本质和主流看，《周易》的宇宙观是唯心论形而上学和先验论，但这并不排除其中还包含着朴素唯物论、辩证法和反映论。因为在由心生物和从物归心的过程中，毕竟还有那么一段是属于物的发展变化；而且一个人要

---

① 朱熹《周易本义》：“昼夜即幽明、生死、鬼神之谓。”



脱离客观物质环境而存在，也绝对不可能。何况《周易》作者还一心想去用世，无时无刻不在想与现实社会打交道呢？于是尽管主要是唯心论、形而上学和先验论，但有时又还能够对事物作出比较准确的观察、陈述和辨析。这样，就有了朴素唯物论、辩证法和反映论。不过这样的唯物论是被安放在唯心论的基础上，这样的辩证法是被装置在形而上学的框子里，这样的反映论是以先验论作为前提。同时，由于在《周易》作者看来，事物是出于心而归于心，特别是总要归于心，于是唯物也好，辩证也好，反映也好，都只是过眼云烟，最后终归要被消解掉了。

冯友兰和任继愈都把《周易》的本体论看成是朴素唯物主义，这是因为他们都没有能够上溯到《周易》的以乎生道，以道生物，是以精神作为自然界的本原，以构成一个唯心主义的思想体系。现在只用两个卦来说明。

革卦是讲政治改革的，本可以属于唯物主义范畴。但九三爻辞“革言三就，有孚”<sup>①</sup>，却是说改革要取得很多成就，必须“有孚”。九四爻辞“有孚，改命吉”，却是说改革要达到吉利，必须“有孚”。九五爻辞“大人虎变，未占，有孚”，更是说主持改革的“大人”只要“有孚”，就不用问，一切都会取得极大的成就。这些不都是把唯物主义纳入了唯心主义么？

---

① 言：而。三：表示很多。

未济卦是讲事情难于成功的，也可以属于唯物主义范畴。但六五爻辞“有孚，吉”，却是说只要“有孚”，即使是难于成功的事情，也会变为吉利。上九爻辞“有孚，于饮酒，无咎”，却是说只要“有孚”，即使去喝酒，也没有过失，还怕什么事情办不成功？接着“濡其首，有孚，失是”，更是说即使事情失败（濡其首）了，只要“有孚”，在这方面还怕什么损失？这些不也都是把唯物主义纳入了唯心主义么？

从本世纪二十年代末期一直到今天，不少学者又都在推崇《周易》的辩证法。郭沫若《周易时代的社会生活》说：“《易》的出发点原是一种辩证观。”《周易之制作时代》还说：“从《易》的纯粹的思想上说，它之强调着变化而透辟地采取着辩证法的思维方式，在中国的思想史上的确是一大进步。”这就明确肯定了《周易》有辩证法，而且给予很高的评价。可是所提出的主要论据却是：“小往大来，大往小来，无平不陂，无往不复”<sup>①</sup>，可见他是把机械循环论当作了辩证法。尽管机械循环论也包含辩证法的因素，但毕竟是机械循环论，决不能拿来与辩证法等同。高亨《周易卦象所反映的辩证观点》也说：“古人就用卦的动而变化来象征事物的运动变化，这就反映了古人对于事物的运动变化的规律，有了初步认识。”这就明确肯定《周易》初步认识到事物的运动变化规律。可是所提

---

① 《周易时代的社会生活》。

出的全部论据却只是周代史官们据以进行占筮的变卦，还说是“卦象有变化，事物有变化，这是相类的。”尽管他又说：“用卦象的变化来说明事物的变化，只是巫书的运用。卦象的变化并不能代表事物的变化。”但实际上他已经是从变卦的卦象变化来看待事物的变化，所以不能只凭几句空洞的话把它们区别开。由于变卦都是周代史官的外加，用它来作为讲《周易》有辩证法的依据，当然不行。

朴素辩证法在《周易》确实经常有所体现。这不仅有如郭沫若《周易时代的社会生活》所提出的，“在易经中可以找出不少的相对立的文字，就是吉凶、祸福、大小、远近、内外、出入、进退、往来、上下、得丧、存亡、生死、泰否、损益等等”，还有如任继愈主编的《中国哲学史简编》所指出的，“世界就是在这两种对抗性的物质势力（阴阳）运动推移之下孳生着，发展着”，而且更大量看到的还有内外卦的矛盾冲突，有时甚至要在一定条件的影响下才会趋向于转化，这也就体现着外因通过内因而起作用。例如屯卦：震雷要冲破坎水，主要固然依靠自己的力量，但一味蛮干，也不一定成功。于是就还要“盘桓，利居贞，利建侯”（初九爻辞）。这是说，要相时度势，不能孟浪冒昧，才能行动正确，建立起一个新的国家。象这种情况在《周易》的各个卦中不少，不过也还没有超出西周初年的水平。《尚书·召诰》：“惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟恤，呜呼，曷其奈何勿敬？”这就是以

“敬”作为条件，促使“恤”（忧患）向着“休”（美好）转化。《周易》内外卦矛盾冲突由于在不停的循环中进行，于是表现为刚产生，就消灭，刚消灭，又产生，老是在重复，并成为一种凝定的样子，这就意味着辩证法的消失了。

《周易》间或有反映论，例如睽卦上九爻辞“见豕负涂”和丰卦上六爻辞“窥其户，阒其无人”。但前者终将“往遇雨则吉”（本爻爻辞），后者终将“勿忧”（卦辞）。于是反映论就都被笼罩在先验论的下面了。

从《周易》的思想体系来看，其朴素唯物论、辩证法和反映论都只能是归于消失。但除了反映论值不得多讲以外，其它如阴阳以矛盾化成万物、孳生万事的复杂过程，对后世却产生了非常积极的影响。因此在研究我国古代朴素唯物论和辩证法的时候，《周易》所提供的思想资料仍然是丰富而重要的。

## 五、《周易》宇宙观在先秦哲学思想

### 发展史上的承先启后作用

#### 1. 关于承先的方面：

《周易》机械循环的方法论和唯心先验的认识论是前无古人的，而本体论则颇多沿袭，不过却有很大的发展和创新。

在《周易》中作为“诚”来用的“孚”，是继承《尚书》

和《诗经》的“孚”、“亶”、“忱”而来。从殷代中叶到西周初年，“孚”字在《尚书》和《诗经》中一共用了十一次。其中作为“诚”的意义用的，在《尚书》，有《高宗彤日》的“天既孚命正厥德”的“孚”等。“天既孚命正厥德”是说，天已经用“诚”来赋予人，使他品德端正。在《诗经》，有《大雅·下武》的“成王之孚，下土之式”等。“成王之孚，下土之式”是说，武王达成王者所具备的“诚”，世界上的人都必须学习他。除“孚”以外，意义与“诚”相同的“亶”和“忱”也同时在使用。《尚书·盘庚》：“乃诰民之弗率，诞告用亶。”这是说，殷王盘庚为了打通那些不愿意跟随他迁都的人的思想，就一本于“诚”，进行劝告。《尚书·君奭》：“汝明最偶王，在亶。”这是说，周公为了激励召公，要他用明确态度（明）努力（勸）帮助（偶）成王，就特别提醒他，要一切出于至“诚”。《尚书·大诰》：“越天棗忱。”这是说，天帮助（棗）有“诚”的人。《尚书·康诰》：“天畏棗忱。”这是说，天很威严（畏），但帮助有“诚”的人。在《周易》以前，有很长一段时间，“孚”与“亶”和“忱”都当做“诚”的意义用，到《周易》才单独用“孚”，把“亶”和“忱”都包括在里面了。

为了明确《周易》是怎样继承前人把原始客观唯心主义发展到坚定的主观唯心主义，现在先把从殷代中叶到西周初年都作为“诚”的意义运用的“孚”、“亶”、“忱”的来源考察一下。

天或帝，或上帝，是殷周时代奴隶主阶级所最崇拜的一个有形体、有思想的至上神，要说有“诚”，首先是天。这在《尚书·高宗彤日》“天既孚命正厥德”中已经直接提出来。最高奴隶主宣称自己是天的儿子，当然会从天那里把“诚”继承过来，而必然有“诚”。因此殷代史官说盘庚“诞告用亶”，西周的诗人也歌颂武王“成王之孚。”进一步推广，高级奴隶主也应该有“诚”，因此周公告诫召公说：“汝明勳偶王，在亶。”再推而广之，一般奴隶主也有“诚”，因此《诗经·大雅·烝民》说：“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。天监有周，昭假在下，保兹天子，生仲山甫。”这里的“民”可以包括象仲山甫这样地位较高的奴隶主在内，自然是就一般奴隶主而言。在那个时候，普通老百姓（奴隶）没有资格与象仲山甫这样的老爷成为一类人物。不过这里只提出“德”，没有提出“诚”。根据《尚书·康诰》“勿用非谋非彝蔽时忱，丕则敏德，用康乃心”，那就是“诚”（忱）如果没有受到蒙蔽，德也会明敏，心也会康乐，体现出“心”好象是土壤，“诚”好象是主根，“德”好象是从“诚”这条主根上生长出来的苗叶花朵。从现象到本质，于是“好是懿德”也可以是有“诚”的另外一种说法，尽管从严格的规定讲，“诚”和“德”的意义并不完全一样。可见从最高奴隶主到一般奴隶主都有“诚”（孚、亶、忱）是肯定的，“诚”是从天那里得来，也是肯定的。

奴隶主阶级与天既然有血肉相连的关系，天就会关

心他们，帮助他们。有时候，他们确实就是这样毫不掩饰地讲。例如《诗经·周颂·时迈》：“时迈其邦，昊天其子之。实右序有周，薄言震之。莫不震叠，怀柔百神，及河乔岳，允王维后。”这就是把周王说成是天的儿子，得到天的关心和帮助，不但四方诸侯无不害怕（震叠），就是天上的百神和深广的黄河，崇高的华岳，都没有不受到感化（怀柔）。不过他们更多的还是把自己打扮一番，以便更加名正言顺地获得天的关心和帮助。这便是把自己说成是有“诚”或有“德”，然后用“诚”或“德”来作为纽带，把自己与天紧密地联系起来，以相互感应，相互交通，来“格于皇天”，“格于上帝”<sup>①</sup>。于是无时无刻不在天的关心和帮助之下就非常自然，非常合理。《尚书·大诰》的“越天棐忱”，《尚书·康诰》的“天畏棐忱”，都是说天会关心和帮助西周初年的最高奴隶主，原因是他们有“诚”。《尚书·康诰》的“惟乃丕显考文王克明德慎罚”，“天乃大命文王殪戎殷，诞受天命越厥邦厥民”，《尚书·召诰》的“王其德之用，祈天永命”，都是说天会关心和帮助西周初年的最高奴隶主，原因是他们有“德”。从无条件地可以获得天的帮助的天命观，象《尚书·西伯戡黎》殷纣王所说的“我生不有命在天”，到西周初年必须有“诚”或有“德”才能够获得天的帮助的天命观，是原始客观唯心主义向着主观唯心主义的转化，但重心

---

① 《尚书·君奭》。

还是落在原始客观唯心主义一边，因为起决定作用的仍然是天命，而不是“诚”和“德”。这当然是一种中间状态，可是从唯心主义演变的历史看，倒是很值得注意的。

那么《尚书·君奭》的“天不可信”究竟如何解释呢？原来在后面还紧接着“我道惟宁王德延，天不庸释于文王受命”。那就是说，即使我们后代子孙真有人讲“天不可信”，认为我们国家前进的道路只是依靠文王<sup>①</sup>的有“德”而延续下去，天也不会因此<sup>②</sup>对文王受天命而统一天下的事业丢开（释）不管。可以看出，在这里，“天不可信”只是一种假设之辞，不能凝定地加以解释；更何况“越天棐忱”和“祈天永命”的思想，在本篇又都表现得非常突出呢？因此郭沫若《先秦天道观之进展》一文认为西周初年统治者“根本的主意是‘人定胜天’”，是不符合当时的实际情况的。

那么，《康诰》的“惟命不于常”，《诗经·大雅·文王》的“天命靡常”，《诗经·大雅·大明》的“天难忱斯”，这些又怎样理解呢？从语言环境看，以上的话都是针对亡了国以后的殷人讲的，是对于殷人不能恭承天命的揶揄和谴责。更何况把“惟命不于常”和“天命靡常”结合

---

① “宁王”：郑玄注，“文王也。”

② 庸：用，因。



着“天难忱斯”看，所应该得出的结论也只能是天或天命的难以捉摸，而不能说是天或天命就根本不存在。

因此，《周易》有少量的原始客观唯心主义天命论，对于西周初年统治者的本体论仍然是一种继承，决不是出现了倒退的。

通过以上考察，天有“诚”在殷代中叶就开始提出来了，而各级奴隶主的有“诚”也都是得之于天。统治者以有“诚”蒙受天的关心和帮助，已经屡见不鲜，但只凭有“诚”就可以无往而不利，却还没有发现。可是到了《周易》，情况却发生很大的变化。这不但是天以“诚”赋予各级奴隶主，首先是最高奴隶主，又进一步作出了更明确的交代；而且只要有“诚”，事业就会无条件成功，甚至还能够感格异类。而“诚”如果不能保持，就会出现乱子，受到损害，更会碰上极坏的下场。这些也都有具体说明。这就从原始客观唯心主义转化为坚定的主观唯心主义。而且不仅到此为止，因为只要有“诚”就一切合于中道，把握住事物发展的机枢，于是就从“诚”又产生出一个作为宇宙本体的至公至正的“道”来，以化分出阴阳，合成出天地万物，由主观唯心主义又转化为精致的客观唯心主义。关于这个问题，《周易》在形成全书的过程中虽然有所体现，但在具体表述上却相当隐晦，缺少许多必要的中间环节，只是露出一点头倪，因此只能说萌生出精致的客观唯心主义。

为什么从西周初年到西周末年《周易》的写定，奴隶

主阶级宇宙观本体论竟然有了这样的变化呢？那原因主要当然要从社会的发展方面去寻求。西周初年是我国奴隶社会全盛时期，到中叶，就逐步走下坡路，到末年，更开始面临崩溃的边缘。这从文、武、成、康是所谓郅治之世，昭王、穆王是中下之君，厉王、幽王是昏暴之主，也能得到一定程度的说明。由于阶级地位下降，但不甘心灭亡，于是这个阶级的思想家就在他们前辈的基础上，把原始客观唯心主义发展成为坚定的主观唯心主义，以便于他们高下在心。只是由于这种主观唯心主义的欺骗作用还不够大，于是几经思考，又从“诚”产生出“道”，使一切都由“道”来演化，都由“道”来解决，从表面上看来，好象客观上又有了一个至高无上的标准，这就是精致的客观唯心主义。当时的思想家，具体来说就是《周易》的作者，满以为这样就可以遏止历史前进的脚步，使奴隶主阶级的命运不断延续下去。

## 2. 关于启后的方面：

作为道家创始人的老聃，对于《周易》宇宙观当中所提出来的一些新问题，都首先作出了全面的系统的发展。

他把由《周易》第一次提出来作为宇宙本体的“道”，从各个方面进行了阐述。那就是：“道”出现在天地之前，超越了时间空间，不具备物质存在的形式；由于化分出阴阳而产生天地万物，并且通过循环，天地万物又都回到“道”那里去；这样不断运动，以至于无穷。例如：

“有物混成，先天地生”<sup>①</sup>，“玄牝之门，是谓天地根”<sup>②</sup>，“万物负阴而抱阳”<sup>③</sup>，“夫物芸芸，各复归其根”<sup>④</sup>。

他还把由《周易》首先体现出来并加以某些修正和改变的机械循环论作出了明确表达，以完全符合于它的实际情况，而且还引到了相对主义。例如：“大曰逝，逝曰远，远曰反”<sup>⑤</sup>，“唯之与阿，相去几何，美之与恶，相去何若”<sup>⑥</sup>，“天下皆知美之为美，斯恶已，皆知善之为善，斯不善已”<sup>⑦</sup>，“其无正？正复为奇；其无善<sup>⑧</sup>？善复为妖”<sup>⑨</sup>。他从唯和阿、美和恶的相差无几，引到美就是恶，善就是不善，再引到既没有正，也没有奇，既没有善，也没有妖。这就把《周易》的矛盾以重复循环而凝定，发展到矛盾双方的合二而为一，更以两既立，导致一亦不生：于是就达成了相对主义。

至于唯心论先验论，老聃也摆脱了《周易》那种朦胧的状态，并从事实的陈述，接近到理论的概括。例如“不出户，知天下。不闼牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成”<sup>⑩</sup>。

① 《老子》第二十五章。

② 《老子》第六章。“玄牝”，高亨《老子正诂》：“亦道之别名。”

③ 《老子》第四十二章。

④ 《老子》第十六章。

⑤ 《老子》第二十五章。

⑥ 《老子》第二十章。

⑦ 《老子》第二章。

⑧ 据杨树达《老子古义》补。

⑨ 《老子》第五十八章。

⑩ 《老子》第四十七章。

庄周步趋着老聃，但也有某些发展。《大宗师》：“夫道有情有信，无为无形。”“自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。”这些都与老聃相同，仍然是精致的客观唯心主义。近年来有人说庄周从客观唯心主义又回到主观唯心主义，应该是看到庄周对于心又非常强调。例如《齐物论》说：“其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？”《德充符》说：“心未尝死。”还说：“无形而心成。”这些都是认为心在起决定作用。其实还必须看到，《人间世》又说要“外于心知”，《大宗师》更说要“不以心捐道”，可见“心”还是居于“道”之下。这与老聃把“道”摆在绝对统治地位，却还要“涤除玄览”<sup>①</sup>，还是一致的。当然，归根到底，“道”是产生于心，不过这却是另外的一个问题。至于庄周把“道”还讲成是“未始有物”，甚至是“未始有无”<sup>②</sup>，那就比老聃更加玄虚了。至于把机械循环论发展到相对主义，庄周也是顺着老聃的步子走，只不过把老聃的理论加以展开而已。老聃认为矛盾双方必然要合二为一，以至于因惟一而无一，但没有明白讲出来。到庄周《齐物论》的“是亦彼也，彼亦是也”，“果且有彼是乎哉，果且无彼是乎哉”，才算把这个诡辩具体讲清楚了。关于唯心论的先验论，庄周对于老聃的提法也略有发挥。例如《齐物论》说：“欲是

---

① 《老子》第十章。“玄览”，指心。

② 《齐物论》。

其所非而非其所是，则莫若以明。”《人间世》说：“闻以有知（智）知者矣，未闻以无知（智）知者也。”都是把先验论归结到一定要掌握“道”的这个高度上来。因为所谓“明”，指的就是“道”的作用，所谓“无知（智）”，指的就是“道”的本身。于是只要掌握“道”，就能够预先知道一切了。

作为儒家创始人的孔丘，虽然学习《周易》很努力，甚至“读《易》韦编三绝”，但却是“晚而喜《易》”<sup>①</sup>，是“加我数年，五十以学《易》”<sup>②</sup>。由于起步晚了一些，收获还不够大，以致《周易》宇宙观当中的坚定的主观唯心主义，在《论语》中就很少得到反映，而精致的客观唯心主义，更是没有涉及。经常提到的还只是在《周易》中一掠而过的原始客观唯心主义的“命”或“天”，例如《为政》的“知天命”，《季氏》的“不怨天”，《宪问》的“知我者其天乎”等。

到了子思，情况有很大不同。他在《中庸》突出了“诚”，这个“诚”就是《周易》的“孚”。而“诚者，天之道也，诚之者，人之道也”<sup>③</sup>，就是人的“诚”得之于天。“诚者，非自成己而已也，所以成物也”<sup>④</sup>，就是人从天得到“诚”以后，还可以“造分天地，化成万物”<sup>⑤</sup>，

---

① 《史记·孔子世家》。

② 《论语·述而》。

③ 《中庸》第二十章。

④ 《中庸》第二十五章。

⑤ 《说文》。

以至“天地位焉，万物育焉”<sup>①</sup>。这些都说明他发展了《周易》本体论的坚定的主观唯心主义，由心来直接产生天地、万物，使主观唯心主义达到了彻底的程度，于是“道”就可以抛弃了。（“率性之谓道的道”，与作为本体论的“道”是全不相同的。）至于方法论，也还是机械循环论，“诚则明矣，明则诚矣”<sup>②</sup>，就是最好的证明。看来子思同样认为重复的循环可以使纷繁的事物凝定为一，使一切相对化为一个绝对，从而尽己之性就是尽人之性，尽人之性就是尽物之性<sup>③</sup>，就“至诚之道，可以前知”，“善，必先知之，不善，必先知之”<sup>④</sup>，也跌入了唯心论的先验论。

孟轲的本体论是子思的翻版，这从“诚者，天之道也，思诚者，人之道也”<sup>⑤</sup>，“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”<sup>⑥</sup>，“至诚而不动者，未之有也，不诚未有能动者也”<sup>⑦</sup>，都可以看得很明白。而“天下之生久矣，一治一乱”<sup>⑧</sup>，也分明是一种循环论。因此孟轲也鼓吹唯心论的先验论，他认为只要“求其放心”，就掌握

---

① 《中庸》第一章。

② 《中庸》第二十一章。

③ 《中庸》第二十二章：“能尽其性则能尽人之性，能尽人之性则能尽物之性。”

④ 《中庸》第二十四章。

⑤ 《离娄》上。

⑥ 《尽心》上。

⑦ 《离娄》上。

⑧ 《滕文公》上。

了“学问之道”<sup>①</sup>，对于一切都能够事先了解了。

荀况也认为天有“诚”，而人心的“诚”也是得之于天。例如：“天地为大矣，不诚则不能化万物”，“君子养心莫善于诚，致（极）诚则无他事矣”<sup>②</sup>。荀况还把“诚”与“道”等同。《不苟》说：“诚心守仁则形，形则神，神则能化矣。诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。”《天论》说：“万物为道一偏。”《哀公》说：“大道者，所以变化遂成万物也。”“诚”和“道”既然都能够“变化”或“遂成”万物，使万物成为由它们所派生出来的东西，那么“诚”和“道”就是一回事了。象这种本体论，与《周易》是大同小异，因为《周易》是由“诚”产生出“道”来。荀况的方法论也是机械循环论，这在《王制》的“始则终，终则始，若环之无端也”，有充分的表现。在他看来，无穷的循环也可以使事物凝定为一，而掌握这个一，就是掌握万事万物，于是就“以类行杂，以一行万”<sup>③</sup>，“不下室堂，而海内之情举积此”<sup>④</sup>，也达到了唯心论的先验论。

作为法家集大成人物的韩非在《扬权》中说，“道者弘大而无形”，这也与《周易》的作者和老聃一样，把“道”看成是绝对精神，不具备物质存在的形式。但《解老》说，

---

① 《告子》上：“学问之道无他，求其放心而已矣。”

② 《不苟》。

③ 《王制》。

④ 《不苟》。

“今道虽不可得闻见，圣人执其见功以处其见形”，这就从“道”的作用（功）接触到“道”的形体。《解老》还说，“道者”，“万理之所稽也”，“短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理”，更进一步明确了“道”是物质，因为它具备物质的各种属性，不是“有情而无形”<sup>①</sup>。因此，韩非后期的“道”只是从《周易》和老聃那里作为一个术语借用过来，要说继承，也只是形式，而不是内容。所以《解老》中的“道者，万物之所以成也”，就是以物质作为万物的本原，与《主道》中的“道者，万物之始”，以精神作为万物的本原，完全不同。可见韩非对于《周易》和老聃的“道”是彻底地加以改造了的。韩非本体论是朴素唯物论，认识论就是朴素唯物论的反映论。《扬权》说：“不知其名，复修其形。”这是说对事物要进行研究，才能够了解它的情况。《奸劫弑臣》说：“循名实而定是非，因参验而审言辞。”这是说是非的标准只能是客观实际，不能是别的什么。这些与唯心论的先验论都完全相反。与本体论是朴素唯物论相适应，韩非的方法论主要是朴素辩证法。《解老》说：“理相夺予，威德是也。”这是说矛盾统一。《解老》说：“凡物不并盛，阴阳是也。”这是说矛盾有主次之分。《五蠹》说：“世异则事异。”这是说矛盾以条件而发展。《难四》说：“事以微巧成，以疏拙败。”这是说矛盾因条件而转化。这些与从《周易》开端，到老

---

① 《庄子·齐物论》。



庄才完成的相对主义，也绝不相容。由于时代和阶级的限制，韩非有时也割裂矛盾，陷于形而上学，例如《难势》的“夫贤者之为道也不可禁，而势之为道也无不禁，以不可禁之贤与无不禁之势，此矛盾之说也”。甚至《扬权》还说“终则有始”，也明显地有机械循环论的残余。但从本质和主流看，他与《周易》和老聃是分道扬镳的。

老聃继承和发展了《周易》的本体论，着眼点是还处于萌芽状态的精致客观唯心主义。由于去掉以内心的“诚”来产生“道”的这个环节，就完全摆脱了《周易》的坚定主观唯心主义，成为纯粹的精致客观唯心主义。子思只讲“诚”，不讲“道”，而“诚”仍然从天得来，这是继承了《周易》的从原始客观唯心主义过渡到坚定的主观唯心主义。但以“诚”产生天地万物，又把坚定的主观唯心主义发展成为彻底的主观唯心主义。荀况既得“诚”于天，又把“诚”与“道”等同，是既继承《周易》的从原始客观唯心主义发展到坚定的主观唯心主义，又用坚定的主观唯心主义较《周易》还要更加严密地驾驭着精致客观唯心主义。不过从奴隶主哲学的发展来看，应该算老聃所取得的成就最多。老聃、子思和荀况虽然互有异同，但在继承和发展《周易》的唯心主义、机械循环论和唯心论的先验论等方面却彼此一致。这一套到韩非才基本上得到清除。但这并不意味着《周易》宇宙观对后世影响的终止，因为儒、道两家的思想贯穿着我国整个的封建社会，《周易》的宇宙观也就在很长的一个时间之内起着作用。

## 第四章 论《周易》的政治观

《周易》的政治观在先秦政治思想的发展进程中也起着承先启后的作用，对后来道家的影响尤其深刻。

要全面准确地了解《周易》的政治观，首先必须解决如下的三个问题。

第一个问题。前人或者肯定卦爻辞全是文王写的，或者认为只有卦辞是文王写的，而爻辞则是周公写的，一句话，《周易》是西周初年的著作。于是一涉及《周易》的政治观，总要把它的背景限定在西周初年这一段所谓繁荣昌盛的时代，对于一般值得庆幸的事，往往吹嘘得天花乱坠，而对于那些感到丧气的事，就要挖空心思，曲为之说。例如乾卦九二爻辞“见龙在田”，本是用来比喻周民族在早期的初露头角，没有什么了不起。可是《象传》却说它是“德施普也”，《文言》也宣扬这是“天下文明”，似乎西周王朝业已建立起来，还功德巍巍似的。至于上九爻辞“亢龙有悔”，《文言》虽然认识到这是“知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧”，可是接着却说：“知进退存亡而不失其正者，其惟圣人乎？”于是这条爻辞不但与西周王朝到末年已经成为“亢龙”全无关系，

而且坏事还要转化成为好事了。尽管有时《易传》也说《周易》有“衰世之意”<sup>①</sup>，或“作易者其有忧患乎”<sup>②</sup>，甚至还“明于忧患与故”<sup>③</sup>，但这些都是“当文王与纣之事”<sup>④</sup>，与西周末年的衰败狼狈，毫不相干。只是由于《周易》的草创是“当殷之末世”<sup>⑤</sup>，才难免不有一点“衰世之意”；还由于“西伯拘而演《周易》”<sup>⑥</sup>，“作易者”才不免“有忧患”；又由于西伯是“人更三圣”的圣人之一，所以就“明于忧患与故”了。因为把西周末年的著作当作了西周初年的著作，碰上值得庆幸的事，就无从理解为不过是已往的陈述；碰上有丧气的事，也无从理解为这就是当时的现实。这样，要弄清楚《周易》政治观的本来面目，当然是不可能的。

第二个问题。从春秋初年到今天，可说多数人都把《周易》看成是占筮之书，甚至把卦爻辞讲得如同于“灵筮符咒”，这就不可能正确地去理解和研究《周易》的政治观。至于《系辞上传》第十章作者所说的“《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”，则不认为《周易》纯粹是为占筮而作。王夫之也批评过朱熹教学生学习《周易》以占筮为

---

① 《系辞下传》第六章。

② 《系辞下传》第七章。

③ 《系辞下传》第八章。

④ 《系辞下传》第十一章。

⑤ 《系辞下传》第十一章。

⑥ 司马迁，《报任少卿书》。

主，是失去圣人作《易》的本意。高亨和李镜池到后来也认识到《周易》的各个卦都有中心思想，可是他们最后仍然与《系辞》作者和王夫之一样，没有完全否定《周易》是占筮之书，因此至多只能从一卦出发，不能从全书着眼，对《周易》的政治观还是无法条理贯通。

第三个问题。一般人对《周易》政治观和宇宙观本来是相互依存和相互制约的关系总是加以割裂，特别是不能够理解到宇宙观必然会影响政治观，于是在讲《周易》朴素唯物论和辩证法的时候就只着眼于自然现象，而置政治观于不闻不问。

解决了上述这三个问题，就有可能正确地认识《周易》的政治观。下面从四个方面进行探讨。

## 一、基本观点

《周易》作者要把西周末年的衰败狼狈恢复到西周初年繁荣昌盛的思想非常明确，这在乾卦和坤卦首先得到集中、具体的反映。这两个卦都体现六爻循环，乾卦“用九”指出“见群龙无首”，坤卦“用六”“利永贞”也说要永远正确地紧跟乾卦循环，才能够吉利。这两个卦的六个爻都分别表现了六个彼此一致的发展阶段，每一个阶段又都有它所比喻的具体的政治历史内容，特别是乾卦更为明白。坤卦由于与乾卦配合，又还有一些体现自己特点的话，其具体的政治历史内容也毫不含糊。

乾卦六个爻除九三一爻以外，其余都用龙作比喻。既然五个爻都在讲龙，而且从初爻到上爻，又确实有一个具备内在紧密联系的依次向前发展的过程，因此九三一爻尽管没有直接讲龙，仍然应该看成是用龙在作比喻。龙究竟是比喻什么？从古到今有个一致的看法。前人无例外地认为是比喻君，任继愈主编的《中国哲学史简编》也说：“古代华夏民族相信龙是一种能飞腾变化的神物，它象征统治者。”无论是君或统治者，从《周易》作者的立场看，都是在不同的阶段，分别指着西周王朝的先王或后王，以至与他同时的王。

坤卦这个纯为阴性的卦，由于与纯为阳性的乾卦没有一个爻不是在相互对应，相互联系，以表现出性质相同的具体政治历史内容，俨然是一个敌体。而且六五的“黄裳，元吉”，王弼注更说是“以柔顺之德，处于盛位”，因此坤卦的各个爻，从《周易》作者的立场看，所比喻的也就只能是西周王朝先王或后王的王后，以至与他同时的王的王后。王或王后，尤其是王，完全可以作为一个王朝的代表，他们的不同的处境，也反映一个王朝的不同的处境。

由于六个爻在循环，其所反映的具有不同政治历史内容的六个发展阶段也就在循环。从初爻到上爻，乾坤两卦都表现出从微小到壮大，从壮大到全盛，从全盛到衰败的这样一个过程。循环起来，就必然是从衰败狼狽又逐步恢复到繁荣昌盛。

现在分析一下乾卦和坤卦从初爻到上爻这六对爻的爻辞，也就是六组可以互相观照的、体现着六个逐步向前发展阶段的那些话。

乾卦初九的“潜龙，勿用”和坤卦初六的“履霜，坚冰至”，如果抽象地看，它们好象都只是说事物在开始出现的时候，一般都并不显著，甚至还要韬光养晦，才能够保全自己，但发展下去，却都有美好的前途。譬如说，霜在秋末冬初并不显著，刚出来的龙也潜伏不动，但随着岁月的流驶和推移，霜就可以成为坚冰，“勿用”的龙就可以成为“在田”的龙，以至于“在天”的龙。但是，乾卦由于一上来就用龙作比喻，其内容就决不止于是泛泛而谈。从《周易》的作者讲，“潜龙，勿用”所表现的就是周民族还处在崛起之初的那个比较微小和比较困难的阶段，相当于从先王后稷到公刘那一段的情况。可是李鼎祚《周易集解》引干宝的解释却是：“此文王在羑里之爻也，虽有圣明之德，未被时用，故曰‘勿用’。”这就把已经“三分天下有其二”<sup>①</sup>的周文王还看成是很微小和有困难，与爻辞的情况不合。这一看法还可以进一步从紧接着乾卦和坤卦的屯卦（䷂）和蒙卦（䷃）得到佐证。屯卦是象征震雷要排除万难，突破坎水的压抑而飞出去，以建立起一个新国家，因此卦辞和初九爻辞都提出“利建侯”；蒙卦是象征坎水要绕过艮山的阻挠而流出

---

① 《论语·泰伯》。

去，以摆脱困难，趋于吉利，因此初六爻辞才力求“用说桎梏”<sup>①</sup>，六五爻辞也希望“童蒙吉”。这两个卦所表现的内容都非常明显，因为既然所希望得到的前途是“利建侯”，就说明还没有建立起一个新国家；既然所追求的是“用说桎梏”和“童蒙吉”，就说明还没有摆脱困难并趋于吉利。而且用“童蒙”比喻自己，也恰好证明是处在刚刚崛起的阶段。这些都足以驳正把乾卦初九看成是写文王的事的看法。因为从《史记·周本纪》的“西伯积善累德，诸侯皆向之”，“西伯阴行善，诸侯皆来决平”来看，当时文王已经是西部的方伯，并为各国诸侯所拥护，根本不存在还希望建立起一个新国家和摆脱困难并趋于吉利的问题，更不存在还要用“童蒙”来比喻自己的问题。既然乾卦初九的情况是这样，坤卦初六的情况也同时可以清楚，因为坤卦的每一个爻都与乾卦的每一个对应爻紧密配合，以表现出相同的一个发展阶段，而“履霜，坚冰至”正是说从弱小将要发展到强大。至于屯卦和蒙卦为什么正是在阐明乾卦初九和坤卦初六的那种内容，这也只是由于这两个卦如果用来说明包括文王在内的西周王朝建立和建成以后的情况，都没有任何一点相合，但用来阐明乾坤两卦的初爻都是表明周民族正在开始崛起，却处处一致。而且这两个卦的排列是紧接在乾坤两卦之后，作者的意图是非常明显的。

---

① 脱掉脚镣手铐。《说文》：“桎，足械也。梏，手械也。”

这里要附带指出，前人对“履霜，坚冰至”这句爻辞，大都根据《文言》的“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃，臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也”，讲成凡事都要“防微杜渐”。李鼎祚《周易集解》引干宝曰：“防祸之原，欲其几先。”程颐《易传》：“犹小人之始虽甚微，不可使长，长则至于盛也。”朱熹《周易本义》：“言当辨之于微也。”王夫之《周易内传》：“坚冰之至，霜所必致”，“当其时，履其境，不容不戒。”而高亨《周易古经今注》的“当防微杜渐也”，尤其讲得明白。只有王弼注“始于履霜，至于坚冰，所谓‘至柔而动也刚’，阴之为道，本于卑弱，而后积著者也”，虽然还不能够从政治观方面把这两句话所包含的曲折隐晦的内容发掘出来，但阴的必然会要从“卑弱”而“积著”，倒是被他看到了。

乾卦九二的“见龙在田，利见大人”和坤卦六二的“直、方、大，不习，无不利”，由于紧接乾卦的初九和坤卦的初六，其所表现的具体政治历史内容就只能是说明周民族已经在发展壮大，其先王好象是出现在田野里的龙，凭着它的灵异，开始足以为人们造福；而王后也都品质端直方正，襟怀阔大，即使暂时还不太习惯于这种处境，也没有什么不吉利，从而与先王紧密配合，使西周王朝能够建立的条件开始具备。根据《史记·周本纪》：“古公亶父复修后稷、公刘之业，积德行义，国人皆戴之。”“公季修古公遗道，笃于行义，诸侯顺之。”同时



又指出：“太姜生少子季历，季历娶太任，皆贤妇人。”所强调的内容正好是周民族在发展壮大，那么乾卦和坤卦的这两个爻所反映的情况就应该相当于从先王古公亶父到公季的那样一个阶段。因为从《史记》看，他们父子二人当时在全国范围内地位虽不是很高，也不算太低，与“见龙在田”的比喻相合；而所娶“皆贤妇人”，则又是“直、方、大，不习，无不利”。可是李鼎祚《周易集解》引干宝的解释“见龙在田”却是：“此文王免于羑里之日也。”但按《史记·周本纪》的“乃赦西伯，赐之以弓矢斧钺，使西伯得专征伐”，那就比古公亶父的只是“国人皆戴之”，公季的只是“诸侯顺之”，不知道要神气多少倍。可见不能把“见龙在田”这个比喻归于文王头上，而只适合于古公亶父和公季。

这里也要附带指出，前人对于“直、方、大，不习，无不利”这句爻辞，由于没有联系乾卦九二的爻辞来讲，于是只能孤立地解释，又勉强加以发挥。《象传》：“六二之动，直以方也。不习，无不利，地道光也。”《文言》：“直，其正也。方，其义也。君子敬以直内，义以方外，敬、义立而德不孤。直、方、大，不习，无不利，则不疑其所行也。”就都只着眼于“地道”的广大或“君子”的立德，远远没有能够发现问题的本质。至于“直、方”，闻一多《周易义证类纂》谓“疑即省方”，“方谓方国，古直、省同字”，还引用观卦《象传》“先王以省方观民设教”，复卦《象传》“后不省方”，以及卜辞和《吕氏春秋》的

“省方”来作为证明。可是我们从《周易》中却找不到以“直”为“省”或把“省方”二字连用的例子，可以作闻氏此说的内证；同时闻氏还把本爻的意义从坤卦之中以及从与乾卦九二的联系之中游离出来，使之上下左右都全无依傍，这是使人难以信从的。熊朋来《五经说》：“疑‘大’字衍。”闻一多《周易义证类纂》也说：“‘大’盖下文‘不’之讹衍。”其实《文言》就引用了本爻爻辞全文，可见战国末年人所读的《周易》就有了这个“大”字，绝不是后人任意增加。丁寿昌《读易会通》说：“熊说非也。荀慈明注：‘大者，阳也。’干令升注：‘地体其大。’是汉晋《易》皆有大字。”看来这个“大”字也不是可以任意去掉的。而“不习，无不利”，李鼎祚《周易集解》引干宝的解释是：“道成之于我而用之于彼，不方以仕学为政，不方以嫁学为妇，故曰‘不习，无不利也’。”朱熹《周易本义》沿袭着说，“不待学习，而无不利。”这都是把“习”讲成“学”，就是用《论语·学而》的“学而时习之”来衡量，也可以看出它的错误。而且如果把“习”讲成“学”，那么从“卑弱”到“积著”必须逐步习惯，由渐而致的这一层意思也就看不到了。高亨《周易古经今注》说：“习，谓闲习也。”虽然还不能由此得到爻辞本意，但训诂却是正确的。

乾卦九三的“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎”和坤卦六三的“含章，可贞，或从王事，无成，有终”，由于紧接乾卦的九二和坤卦的六二，所表现的具体政治

历史内容就只能是说：周民族在发展壮大的道路上有时也碰上困难，作为“君子”的先王就还要随时地、长时期地作出不懈的努力<sup>①</sup>，而且要特别提高警惕，这样即使发生危险，也不会有大的问题。而作为与先王相配合的王后，当然蕴含着美好的品德<sup>②</sup>，能够辅助先王克服困难，可以把周民族的发展壮大引向正确的道路<sup>③</sup>。尽管在为“王事”出力的时候，间或由于困难太大，没有取得什么成就，但终归会有好的结果的。把这两条爻辞联系九二和六二看，要再说得具体一点，那就是文王力求把西周王朝建立起来，才努力不懈；还由于有一个贤淑的王后太姒在予以帮助，于是眼看着西周王朝很快就要建立成功了。《史记·周本纪》：“公季卒，子昌立，是为西伯。西伯曰文王，遵后稷、公刘之业，则古公、公季之法，笃仁，敬老，慈少，礼下贤者，日中不暇食以待士，士以此多归之。”就是讲的“君子终日乾乾，夕惕若”。《史记·周本纪》记崇侯虎谮西伯于殷纣曰：“西伯积善累德，诸侯皆向之，将不利于帝。”殷纣乃囚西伯于羑

---

① “君子”在古人可以用来指王，例如《荀子·王制》说：“故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。”“朝”和“夕”，古人经常拿来作为随时或长时期的意义用，例如《楚辞·离骚》：“朝搴阰之木兰兮，夕揽洲之宿莽。”方苞《离骚正义》：“朝搴夕揽，无须臾离。”“无须臾离”就是随时或长时期都不丢开。这里“终日”包括“朝”在内，接着“夕惕”，也意味着把“朝”和“夕”对举。

② “章”有明白和美好的意思。

③ “可贞”：孔颖达《周易正义》解为“可以得正”。

里。閼夭之徒患之，就千方百计去为西伯求得解脱，于是殷纣“乃赦西伯”。这就是“厉，无咎”。《史记·周本纪》：“太姜生少子季历，季历娶太任，皆贤妇人。”《诗经·大雅·思齐》：“思齐太任，文王之母。思媚周姜，京室之妇。太姒嗣徽音，则百斯男。”就是说文王贤淑的王后太姒能够继承发扬太姜帮助古公和太任帮助公季的卓越行为来帮助文王，使文王在建立起西周王朝的过程中更容易取得成就。这就是“含章，可贞，或从王事，无成，有终”。可是李鼎祚《周易集解》引干宝对于乾卦九三的解释却是：“此盖文王反国大釐其政之日也。”这虽然与实际情况相当接近，但按《史记》的记载，文王的“大釐其政”是囚于羑里以前已经在积极进行，并不是在“反国”以后才开始。而且要是这样讲，尽管对于“君子终日乾乾，夕惕若”也还可以讲得通，但对于“厉，无咎”就讲不通。因为在“反国”以后，文王不但用自己的模范行动感化了虞国人和芮国人，使他们放弃了争田<sup>①</sup>，以至“诸侯闻之，曰：‘西伯盖受命之君’”<sup>②</sup>；还“伐犬戎”，“伐密须”，“败耆国”，使“殷之祖伊闻之，惧，以告帝纣”<sup>③</sup>。象这些就都正是为“或跃在渊”和“飞龙在天”作出准备，又怎么能“厉，无咎”呢？

还要说明的是，对于乾卦九三爻辞，一般还存在一

---

① 见《诗经·大雅·绵》和《史记·周本纪》。

② 《史记·周本纪》。

③ 《史记·周本纪》。

个断句的问题，而尤以王弼注的“故终日乾乾，至于夕惕，犹若厉也”，把“君子终日乾乾，夕惕若，厉”，读成“君子终日乾乾，夕惕，若厉”，最为人们所信从。俞樾《群经平议》甚至肯定地说：“当以‘夕惕’二字为句，‘若厉’二字为句。”这就是把“厉”（危险）只看成是可能，而不是现实，不能反映出本爻所表现的周民族在发展过程中的一个具体阶段的实际情况。而且从《周易》所用的十个“若”字看，象观卦卦辞的“舆而不荐，有孚颙若”，离卦六五爻辞的“出涕沱若，戚嗟若”，丰卦六二爻辞的“往得疑疾，有孚发若”，巽卦九二爻辞的“用巫史纷若”，节卦六三爻辞的“不节若，则嗟若”，这七个“若”字应看为语末助词。萃卦初六爻辞“有孚不终，乃乱乃萃，若号，一握为笑”的“若”字，可以讲成“如果”，不能象王弼那样讲成“好象”。夬卦六三爻辞“君子夬夬，独行遇雨若濡”的“若”字，因为既然碰上下雨，衣服就会打湿，所以把它讲成“好象”也不妥当；而只能讲成“如”，通为“而”。因此乾卦九三爻辞这个“若”字，也不能讲成“好象”，只能象以上七个“若”字，是语末助词，其断句也只能是现在这样。王夫之《周易内传》“惟恐不能胜其任，故曰‘夕惕若’”，就已经是这样断了。

乾卦九四的“或跃在渊，无咎”和坤卦六四的“括囊，无咎，无誉”，由于是紧接着乾卦的九三和坤卦的六三，所表现的具体政治历史内容就只能是说周民族在经历了一段相当漫长的发展壮大过程以后，已经临近完全

建立起西周王朝的前夕，于是好象一条龙在深深的潭水之中跳动，无比活跃。但“临事而惧”，又十分小心谨慎，象是一条袋子的口被扎了起来，表现为为缄默不语，沉着冷静地在等待时机，让别人看来似乎只要求得“无咎，无誉”，能平安无事地过日子就算顶好。当然这也是为了要麻痹殷纣王而作出的一种姿态，是使西周王朝更快地建立起来的一种手段。据《史记·周本纪》：“九年，武王上祭于毕，东观兵，至于盟津。”象这样把斗争锋芒直接对准殷纣王，的确是以前周文王所没有做过的，这就是所谓“或跃在渊”。再据《史记·周本纪》：“是时，诸侯不期而会盟津者八百诸侯。诸侯皆曰：‘纣可伐矣！’武王曰：‘女未知天命，未可也。’乃还师而归。”，象这样已经胜利在望，还要“盘马弯弓惜不发”<sup>①</sup>，这就是“括囊，无咎，无誉”。至于雄伟的场面“或跃在渊”，由乾卦九四体现，沉着的场面“括囊，无咎，无誉”，由坤卦六四体现，这不但因为乾卦一直是用龙在作比喻，还与乾卦是一个阳卦，坤卦是一个阴卦分不开。李鼎祚《周易集解》引干宝对“或跃在渊”的解释是：“此武王举兵孟津，观衅而退之爻也。”虽然还不知道“观衅而退”要由坤卦六四的“括囊，无咎，无誉”来表明，但能够提出“武王举兵孟津”，总算基本上讲对了。

这里也要附带指出，坤卦六四与乾卦九四相适应，九

---

① 韩愈《雉带箭》。

四表现了即将取得决定胜利之前的意气风发，六四坚持着不能掉以轻心的认真对待，本来是相辅相成的。可是前人一般都看不到这一层意思，因此在解释六四的时候，往往只扣住字面，或者竟然任意发挥。例如《象传》的“括囊，无咎，慎不害也”，《文言》的“括囊，无咎，无誉，盖言谨也”，以后程颐《易传》的“若晦藏其知，如括结囊口而不露，则可得无咎”，朱熹《周易本义》的“谨密如是，则无咎而亦无誉矣”，王夫之《周易内传》的“括囊不发，人莫得窥其际，慎之至也”，就都是只扣住字面讲。而荀况《非相》的“括囊，无咎，无誉，腐儒之谓也”，王弼注的“括结否闭，贤人乃隐”，就都是在任意发挥。

乾卦九五的“飞龙在天，利见大人”和坤卦六五的“黄裳，元吉”，由于是紧接着乾卦的九四和坤卦的六四，所表现的具体政治历史内容就只能是说周民族在经过武王的一番努力经营和等待时机以后，现在又由武王去奋力地讨伐商纣王，从而把西周王朝正式建立起来。这就好象是一条龙在天宇飞翔，纵横上下，无不如意，而王后也就正位中宫，吉利非常。《史记·周本纪》的“武王遍告诸侯曰：‘殷有重罪，不可以不毕伐’”；“诸侯兵会者车四千乘，陈师牧野”；“革殷，受天明命”，正是体现了“飞龙在天”和“黄裳，元吉”。李鼎祚《周易集解》引干宝对于“飞龙在天”的解释是：“此武王克纣正位之爻也。”丁寿昌《读易会通》对于“黄裳，元吉”的解释是：“乾九五为天子，则坤六五以王后配之，所谓‘黄裳，元

吉’者，正位中宫之象。”这些都是对的。

这里也要附带指出，除了干氏和丁氏以外，其余历来说《易》的人由于看不到“飞龙在天”和“黄裳，元吉”这两句爻辞的具体历史内容，从而对其含义只能作些极为一般化的解释。例如《象传》的“飞龙在天，大人造也”，《文言》的“飞龙在天，上治也”，王弼注的“飞龙在天，则大人之路亨也”，程颐《易传》的“天下固利见乎大德之君也”，就都是没有结合西周初年政治情况的实际，把“飞龙在天”作了抽象的解释。而《象传》的“黄裳，元吉，文在中也”，《文言》的“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也”，朱熹《周易本义》的“以阴居尊，中顺之德，充诸内而见于外”，王夫之《周易内传》的“大顺之积，体天时行，若裳以配衣，深厚而美自见”，也都是没有结合西周初年政治情况的实际，把“黄裳，元吉”作了抽象的解释。

乾卦上九的“亢龙有悔”和坤卦上六的“龙战于野，其血玄黄”，由于是紧接着乾卦的九五和坤卦的六五，其所表现的具体政治历史内容就只能是说西周王朝在经历了它的文、武、成、康这样的全盛之世以后，就逐步走向衰落，到临近末年的厉王，更是倒行逆施，内外交困。这就好象是一条龙因为飞得过高，必然要掉下来<sup>①</sup>；又好象是一群龙在野外自相残杀，遍地都洒满了黑红色的

---

① 王念孙《广雅疏证》：“王肃注乾卦云：‘穷高曰亢’。”



血<sup>①</sup>，到最后顶多只会剩下一条遍体鳞伤、奄奄一息的龙了。

对于“亢龙有悔”，李鼎祚《周易集解》引干宝的解释是：“盈而不反，必陷于悔。”又说：“案以人事明之，若桀放于南巢，汤有惭德，斯类是也。”借用夏桀王的走向灭亡来说明，完全正确，不过不能与商汤王的开始兴起混为一谈。

对于“龙战于野，其血玄黄”，《文言》的解释是：“阴疑于阳，必战。”认为是坤卦的阴对于乾卦的阳有了疑虑，以至发生战斗。这意味着厉王的王后也在起来反对，于是西周王朝就快要灭亡了。

以上对于乾坤两卦的六个爻都是从《周易》作者政治观的角度来作出的具体分析，这毫不排除乾卦和坤卦还分别表现它们是为“道”所产生、以矛盾推移而“造分天地，化成万物”<sup>②</sup>的两种宇宙基本功能的阳或阴；也毫不排除《说卦传》第十一章所讲的，乾卦还可以象征天或君或父，坤卦还可以象征地或母<sup>③</sup>；更毫不排除乾卦还意味刚强，坤卦还意味柔顺。不过《说卦传》第十一章又说乾卦还可以“为圆”、“为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果”，坤卦还可以“为布，为釜，为吝啬，为均，为子母牛，为大

---

① 将“黑红”解释“玄黄”，是采取闻一多《周易义证类纂》的说法。

② 《说文》。

③ 当然还可以象征臣，但这一点《说卦传》没有提出来。

與，为文，为众，为柄，其于地也为黑”。这些就都是穿凿附会，没有一条与《周易》相合。

由于六个爻的循环，乾卦到了上九的“亢龙，有悔”，就要回到初九的“潜龙，勿用”，坤卦到了上六的“龙战于野，其血玄黄”，就要回到初六的“履霜，坚冰至”。复卦卦辞“反复其道，七日来复”，泰卦九三爻辞“无平不陂，无往不复”，对这些都作了说明。履卦上九爻辞“视履考祥，其旋元吉”，小畜初九爻辞“复自道，何其咎，吉”，九二爻辞“牵复，吉”，也说明了这些情况。不过《周易》作者虽然服膺机械循环论，但站在“道”的立场，又把循环看成有一个出发点。于是他认为，西周末年既然是衰败狼狈，那就会掉转过来，从头干起，再一步一歩地去恢复到象西周初年“飞龙在天”那样的繁荣昌盛。可是这也不能够纯粹机械地看，因为要完全按照从后稷到武王那样的一个模子干，是既不可能，更无必要的。但从“亢龙”到“潜龙”，从“龙战”到“履霜”，又确实是由强大之极，转入到弱小之至。这与当年后稷只能“树艺五谷”<sup>①</sup>，在一个时期之内还不能大有作为，尽管在本质上完全不同，因为后稷好象是日之初升，这里却已经是奄奄一息。但作者只取表面的类似来加以比附，似乎从头干起也可以象后稷那样默默无闻地干起。至于周民族的逐步发展壮大，以至西周王朝建成以后的各个阶段

---

① 《孟子·滕文公》上。

的不同情况，《周易》作者之所以都作了一番十分认真的回顾，其目的当然是要促使西周末年的君王逐步去恢复已经失去的天堂，但同时也是要通过先王的创业艰难、成就辉煌和后王的惨痛失败，来对西周末年君王进行针砭的。

## 二、战略思想和策略思想

西周末年的情况是“亢龙有悔”和“龙战于野，其血玄黄”，但在《周易》作者看来，又正在转入到“潜龙勿用”和“履霜，坚冰至”，还要发展到“飞龙在天”和“黄裳元吉”。因此，尽管暂时处于卑下、柔弱和落后的地位，终归要朝着崇高、刚强和领先的方向转化。不过当前毕竟是卑下，不是崇高；是柔弱，不是刚强；是落后，不是领先。于是为西周末年君王所考虑的开展政治斗争的战略是：先立足于自己的卑下去战胜敌人的崇高，使自己成为更崇高；先立足于自己的柔弱去战胜敌人的刚强，使自己成为更刚强；先立足于自己的落后去战胜敌人的领先，使自己成为更领先。同时还要用与之相适应的策略，即所谓以退为进，以后取先。原来作者认为当时西周王朝虽然一蹶不振，但“周德虽衰，天命未改”<sup>①</sup>，在

---

① 这是《左传》宣公三年王孙满回答楚庄王的话。王孙满后于《周易》作者大约三百年，还有这种思想，何况作者在大有上九还说过“自天祐之，吉，无不利”，就更应该有这种思想。

实质上仍然比敌人的那种强大要高明得多。加上敌人是志得意满，自己是后发制人，因此就能够战胜他们，并恢复到象西周初年的盛世了。

这些思想在《周易》的不少卦中都有反映，但又以下的两个卦表现得比较集中，比较典型。

小过卦辞：“亨，利贞，可小事，不可大事。飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉。”这里首先提出，凡是“小事”，都必须肯定，凡是“大事”，都必须否定，才合于正道而吉利、亨通。“小事”指的就是卑下、柔弱和落后，“大事”指的就是崇高、刚强和领先。根据当时西周王朝的情况，才一反故常，以“小”为好，以“大”为不好，因为“小事”属于自己，“大事”属于敌人；并以为既肯定了自己的“小事”，又否定了敌人的“大事”，那么自己的“小事”就会转化成为更加杰出的“大事”了。象这样的道理，作者还用一边飞一边叫的鸟来说明。一个鸟如果飞得高，人们听来声音就不清楚，只有飞得低，听来才清楚，所以“不宜上，宜下”。这也正象要“可小事不可大事”，才会“亨、利贞”那样，都意味自己看来是软弱无能，但实质上却是强劲有力；敌人看来是强劲有力，但实质上却是软弱无能。因此不仅能够战胜敌人，而且还会转化成为更强大。

上述这些意思在六条爻辞中也有清楚的说明 一、初六“飞鸟以凶”，是说飞着的鸟将会遇到凶险，因为正在得意飞翔，就可能有猎人对它瞄准。二、九三“弗过

防之，从或戕之，凶”，是说一个人如果趾高气扬，不特别（过）提防可能发生的暗害，有一天就会遭到戕杀。三、九四“往厉，必戒”，是说只知道一往无前地迈进，就一定会碰上危险，必须提高警惕。四、上六“弗遇，过之，飞鸟离之，凶，是谓灾眚”，是说已经不遇时，不走运，却还要干出一些过头的事，就会象飞鸟投入罗网那样凶险<sup>①</sup>，这就叫做灾祸。而六二“过其祖，遇其妣，不及其君，遇其臣，无咎”，则是说尽管不能前进一步，反而后退一步，看来好象不得意，但由于不会高而必危，倒可以落得没有过错。五、九四“勿用，永贞”，也是说不必有所施行或发挥作用，反而可以永远合于正道。六、六五“密云不雨，自我西郊，公弋取彼在穴”，则是说事物还处在困难阶段，其中就包含成功的因素，而事实上也终于成功了。再联系卦辞看，这些就都是在说，西周末年的君王一定会以自己的似乎是弱小，而其实是强大，去战胜敌人的似乎是强大，而其实是弱小，于是目前的危险处境，就向着好的方面转化了。

谦卦卦辞：“亨，君子有终。”这是说，西周末年的君王只要能够谦虚退让，就会有一个好结果，王朝的事业也会亨通，明显地是要以谦虚退让作为手段去取得胜利。爻辞也是这个意思，而且讲得更为具体、明白。初六“谦

---

① 高亨《周易古经今注》：“离借为罗，古音同，通用。《方言》七‘罗谓之离，离谓之罗’，正因其为通用字也。”

谦君子，用涉大川，吉”，六二“鸣谦，贞吉”，九三“劳谦，君子有终，吉”，都是讲西周末年君王只要能够谦虚再谦虚，退让再退让（谦谦君子），凭着这种谦虚退让去号召天下（鸣谦），即使陷于劳苦困顿（劳谦），也在所不辞。这样就什么大的困难都能够克服（用涉大川），使自己与敌人的地位相互转化。但讲得更为明白具体的还是以下的两条爻辞。六五“不富以其邻，利用侵伐，无不利”，上六“鸣谦，利用行师，征邑国”，都毫不掩饰地要臣下（上坤）提醒君王（下艮），必须以自己的谦虚退让<sup>①</sup>作为麻痹和欺骗敌人的手段，然后出其不意地用战争去战胜他们。这进一步说明确实有策略配合战略，即必须以退为进和以后取先。

关于刚柔强弱相互转化的理论，《周易》不少的卦都有体现。例如大过卦辞“栋桡，利有攸往”，是说柱头已经弯曲，就会伸直。损卦六三爻辞“一人行则得其友”，是说人只剩下一个，就会有人来做朋友。损卦六三爻辞“三人行则损一人”，是说人已经太多（三人为众），就会减损。巽卦初六爻辞“进退，利武人之贞”，是说前进已经太远，就得向后退，才有利于作为一个武人的正道。不过要落实到西周王朝末年的变弱为强和起衰为盛，首先还要通过战争，并运用以退为进和以后取先的策略进

---

① “不富以其邻”，是说无法帮助邻居富裕，是体现谦虚退让；“鸣谦”更是体现谦虚退让。

行。

师卦（䷆）是讲用兵的。从卦象看，是水被压抑在地底下，要冲出地面流出去，以象征一次战争的进行。在这里，下坎的水是比喻西周末年王朝，因为不但受到压抑的情况相同，而且主爻九二爻辞“在师中，吉，无咎，王三锡命”，也分明是讲周王在嘉奖一个统兵得胜的主将，而这位主将就是卦辞中所讲的那位善于运用为《周易》作者所欣赏的策略去达到战略目的的“丈人”<sup>①</sup>。再结合以下的情况来看，下坎辅爻六三以迫近敌人上坤而惨遭杀伤，以致“师或舆尸”，下坎辅爻初六以远离敌人上坤而好整以暇，从而“师出以律”，都说明以退为进和以后取先确实是克敌制胜的重要手段。在这种情况下，下坎就能够把暂时的劣势转化成为绝对的优势，以冲破上坤，而汨汨然归于大海，使周王与敌人的地位相互转化了。

豫卦（䷏）也是讲用兵的。从卦象看，是雷已经冲开地面在天上飞腾，从原来的受到压抑，转变为目的的自在运行，就正象《象传》讲的，是“雷出地，奋”。这

---

① 有不少人认为“丈人”应该改为“大人”，例如李鼎祚《周易集解》引崔憬曰：“《子夏传》作‘大人’。”他还加上按语：“《子夏传》作‘大人’是也。”其实，“大人”在《周易》中无例外是指周王，统兵的主将不足以当之，何况还有一个“王三锡命”的“王”呢？关于“丈人”的解释，以朱熹《周易本义》的“长老之称”和王夫之《周易内传》的“为壮猷之元老”比较好。因为“长老”或“元老”都是老谋深算，稳重沉着，善于以退为进、以后取先，并以此来起衰为盛、变弱为强的。

也象征西周末年君王终将使自己的地位与敌人相互转化。

这里要指出两点：

第一点，从象征雷的震卦看，它原来深深地伏处在地下，也还是卑下、柔弱和落后；但作为一个阳卦，其根本性质却是崇高、刚强和领先。从象征地的坤卦看，它原来高高地压制在雷上，也还是崇高、刚强和领先，但作为一个阴卦，其根本性质却是卑下、柔弱和落后。正是由于这样，才能够通过内外卦的矛盾推移，使震卦去战胜坤卦。这一点最能够说明《周易》作者认为西周末年的君王与权臣和犯上作乱的诸侯之间有着本质的差别，所以暂时被颠倒了地位，必然又会重新被颠倒过来。

第二点，即使象征周王的震雷已经在天上飞腾，也还要谦虚退让，才会更有利于以继续用兵来振兴西周末年的王朝。九四爻辞“由豫，大有得，勿疑，朋盍簪”，是说在经过一度紧张的战斗取得胜利以后，决不宜趾高气扬，而是要放下架子，松弛起来<sup>①</sup>，才能够毋庸置疑地更加大有收获，而同一类的人（朋）也会因看到君王的谦虚退让而很快地集合到他的周围<sup>②</sup>，使力量越发强大。六五爻辞“贞疾，恒不死”，是说由于谦虚退让，保

---

① 《杂卦传》：“豫，怠也。”引申有松弛的意思。

② 王弼注：“盍，合也。簪，疾也。”



泰持盈，即使以正常情况得到疾病<sup>①</sup>；也总不会死去<sup>②</sup>。上六爻辞“冥豫，成有渝，无咎”，是说不但要松弛下来，谦虚退让，而且松弛要使敌人看不到，谦虚退让要使敌人不能觉察<sup>③</sup>，这就即使取得的成就有变化（渝），以至会要丧失，但由于把以退为进和以后取先发展到一个新的高度，也就没有什么大的问题。这些又都说明，《周易》作者决不是把以退为进和以后取先只看成是一个时候的权宜之计，而是要在相当长的时间之内，用来作为战胜权臣和犯上作乱的诸侯的根本策略，不达到把西周末年王朝逐步恢复到象西周初年“飞龙在天”那样的繁荣昌盛，决不罢休，因此就要不断提高这种斗争策略的水平。

《周易》作者为了使西周末年君王能够制服权臣和犯上作乱的诸侯，除了要他们运用以退为进和以后取先的策略去进行战争外，还要他们对这些人予以安抚和怀柔。这种行动也还是通过以退为进和以后取先，来以柔克刚和以弱胜强。

比卦（䷇）的卦象是水在地面上流，以象征权臣和犯上作乱诸侯正在凌驾于西周末年的君王之上。那么应该怎样去对付他们呢？先从下坤看，其主爻六二“比之自内，贞吉”，是说西周末年君王应该纡尊降贵，主动地从朝廷之内去与这些人相亲比，以安抚和怀柔他们，于

---

① 就是该得疾病才得疾病，比喻必然要受挫折。

② 比喻终归不至于一败涂地。

③ 《说文》：“冥，幽也。”引申有看不到或不能觉察的意思。

是就合于正道而吉利。其辅爻初六“有孚，比之，无咎，有孚盈缶，终来有它吉”，是说不但要安抚和怀柔他们，而且还要有诚心，才能够与他们亲比得不发生问题，而如果充满诚心，到后来还会有别的好处。其辅爻六三“比之匪人”，是说所亲比的对象尽管不是好人，但由于以诚心去与他们亲比，他们就会受到感动，向化归心，然后就象卦辞讲的那样“不宁方来”<sup>①</sup>了。

再从上坎看，其主爻九五“显比，王用三驱，失前禽；邑人不诫，吉”，是说僭号称王的权臣和犯上作乱的诸侯，如果只是在表面上与西周末年君王亲比，那就不管怎样多次追求，都不会达到目的；只有认真改悔，不把过失推于部下，加以谴责，才能够吉利。其辅爻六四“外比之，贞吉”，是说权臣和犯上作乱的诸侯，只有从朝廷之外恭恭敬敬地来与西周末年君王亲比，才会合于正道而吉利。其辅爻上六“比之无首，凶”，是说权臣和犯上作乱诸侯，如果只是空谈要与西周末年君王亲比，却没有一个带头的，那就仍然是自外生成，终于会得到凶的结果，从而也就会象卦辞所讲的“后夫凶”<sup>②</sup>了。这些都是说当时的权臣和犯上作乱的诸侯必须翻然改图，认真接受西周末年君王的安抚和怀柔，到最后才能够保全自己。再把内外卦所反映出来的内容结合起来看，比卦是在讲

---

① 高亨《周易古经今注》：“不宁方谓不安静之邦，即好为乱之邦也。”“不宁方来，谓不宁之邦来朝也。”

② 高亨《周易古经今注》：“诸侯朝王，后至者诛，故曰‘后夫凶。’”

些什么，就更为清楚了。

夬卦（䷪）也是讲西周末年君王在安抚和怀柔权臣和犯上作乱的诸侯的。这个卦的卦象是湖泊覆盖在天的上面，也象征权臣和犯上作乱的诸侯正在凌驾于西周末年的君王之上。那么应该怎样去对付他们呢？先从下乾看。其主爻九二“惕号，莫夜有戎，勿恤”，是说只要小心谨慎地进行号召，就能够安抚和怀柔权臣和犯上作乱的诸侯。这样即使在暮夜之中有贼兵来突然袭击，由于得不到权臣和犯上作乱的诸侯的附和，就用不着担忧。其辅爻初九“壮于前趾，往不胜，为咎”，是说对于权臣和犯上作乱的诸侯如果不是进行安抚和怀柔，而是急急忙忙去镇压<sup>①</sup>，那就不但不能取胜，反而会成为是一个错误。其辅爻九三“壮于頄，有凶。君子夬夬，独行遇雨若濡，有愠，无咎”，是说对于权臣和犯上作乱的诸侯如果总是作出一付狞恶的样子<sup>②</sup>，就会得到凶险的结果。只有安静下来，就象一个人在很快地赶路<sup>③</sup>，碰上下雨弄湿衣服，即使不高兴，也必须忍耐，这样就不会有坏处。

再从上兑看。其主爻上六“无号，终有凶”，是说权臣和犯上作乱的诸侯如果没有具体行动去响应西周末年君王安抚和怀柔的号召，到头来就会有凶险的结果。其

---

① “壮于前趾”是说脚的强壮有力，以意味急急忙忙去镇压。

② 《玉篇》：“頄，面颧也。”

③ 高亨《周易古经今注》：“本卦夬夬皆借为趺趺，行疾之貌也。”

辅爻九四“臀无肤，其行次且，牵羊悔亡，闻言不信”，是说尽管臀部受了伤，甚至连肉也没有<sup>①</sup>，以至连走也走不动<sup>②</sup>，但还要象微子启那样牵着羊去投降<sup>③</sup>，才不会有后悔，如果听见号召的话不肯相信，那问题就大了。其辅爻九五“苋陆夬夬，中行，无咎”，是说只有象山羊那样跳跃得飞快去响应号召<sup>④</sup>，才会合于中道，没有坏处。这些都是说权臣和犯上作乱的诸侯必须接受西周末年君王的安抚和怀柔，不能进行捣乱和反抗。再把内外卦所反映出来的内容结合起来看，夬卦是在讲些什么，也更为清楚了。

《周易》的作者还要把以退为进和以后取先的策略加以广泛运用，这就是敌人即使打来了，也要暂时避开凶锋，容忍退让，等待有利时机到来，再去夺取胜利。试看下面的两个卦。

履卦（䷉）的卦象是湖泊里的水正在朝着天上冲击，以象征权臣和犯上作乱诸侯正在向西周末年王朝进兵，妄图重演一次象六三爻辞所讲的“武人为于大君”的闹剧。可是《周易》作者却通过卦辞的“履虎尾，不咥

① 《广雅释器》：“肤，肉也。”

② 《经典释文》：“次且本亦作趑趄，或作趑阻。”《说文》：“趑趄，行不进也。”

③ 《史记·宋微子世家》：“武王伐纣克殷，微子乃持其祭器造于军门，肉袒面缚，左牵羊，右把茅，膝行而前以告。”

④ 高亨《周易古经今注》：“苋当作夬，形近而讹。陆者，跃驰也。”《说文》：“夬，山羊细角者。”

人，亨”，提出了这样的策略：那就是敌人打来了（履虎尾），也不去反击（不咥人），等到一定的时候，再去收拾他们，使王朝的事业得到亨通。象这种思想在上乾三条爻辞中表现得更为具体。其主爻九五“夬履，贞厉”，是说如果不相时度势，权衡得失，对这些人立刻反击（夬履），即使合于正道，也会因力量悬殊，招致危险。其辅爻九四“履虎尾，愬愬，终吉”，是说只有当敌人打来，还能够小心翼翼，不轻举妄动（愬愬），到最后才会吉利。其辅爻上九“视履考祥，其旋元吉”，是说在看到敌人猖狂进攻（视履），就想出一种好的办法（考祥），那就是暂时撤退（其旋），到以后就会取得最大的胜利（元吉）。

再看姤卦（䷫）。这个卦的卦象是风正在朝着天上吹，也象征权臣和犯上作乱的诸侯正在向西周末年王朝用兵，妄图再来一次象九二爻辞所讲的“包有鱼，无咎，不利宾”的闹剧<sup>①</sup>。可是《周易》作者却通过卦辞“女壮，勿用取女”，提出了这样的策略：目前敌人正在强大（女壮），不能勉强去与他们周旋（勿用取女）。言外之意就是要善于等待时机，再去取得胜利。象这样的思想在上乾的三条爻辞中也表现得更为具体。其主爻九五“以杞包瓜，含章，有陨自天”，是说如果不看情况，竟然错误地采取行动，就会象用坚硬到“可为车毂”（《本草》）的杞树去

---

① 《经典释文》：“包亦作庖。”“包有鱼”即厨房里有鱼，比喻权臣和犯上作乱的诸侯确有力量。“不利宾”是比喻将会不利于西周末年的君王。

包裹柔嫩的瓜果，即使有美好的用心(“含章”)，也会把瓜果弄坏，于是西周王朝就会象从天上掉下来那样(有陨自天)，遭到覆灭了。其辅爻九四“包无鱼，起凶”，是说如果毫无准备，好象客人来了，厨房里连一条鱼也没有，就这样仓卒应战，那是很凶险的。其辅爻上九“姤其角，吝，无咎”，是说尽管已经受到敌人攻击<sup>①</sup>，处境很不妙，但能够避开他们的锋芒，就没有坏处了。

通观《周易》，作者在政治上的战略和策略思想就是：通过以退为进和以后取先，来达到以柔克刚和以弱胜强，从而把西周末年王朝重新振兴起来。

### 三、“孚”与“德”和“中行”的作用

如前第三章《论〈周易〉的宇宙观》所说，《周易》作者把作为“诚”的意义来运用的“孚”是强调到无以复加的程度，简直是无所施而不可，无所往而不利。既是“有孚惠心，勿问元吉”<sup>②</sup>，更是“中孚，豚鱼吉”<sup>③</sup>，从而“道”也从它产生出来，天地万物又从“道”产生出来，于是只要“有孚”，就“得其环中，以应无穷”<sup>④</sup>。那为什么当西周王朝末年在面临生死存亡的时刻，又要从以上

---

① 《象传》：“姤，遇也。”“姤其角”是比喻受到敌人攻击。

② 益卦九五爻辞。

③ 中孚卦辞。

④ 《庄子·齐物论》。

三个方面来着手挽救，却不把“孚”抬出来呢？这就可以看出，唯心主义者尽管从他们反动的阶级立场出发，建立起许多离奇古怪的理论，但面对有无比深刻利害关系的现实，就总要从实际出发，以求得问题的有利解决，而那些本来就是自欺欺人的理论，就不惜置之脑后。这也足以说明，为什么凡是唯心主义到头来终归要被唯物主义所战胜了。不过《周易》作者虽然没有抬出“孚”来为西周末年王朝起死回生，但也还没有忘记把它派上另外一个用场。那就是即使在运用以退为进和以后取先的权术，也还要用“孚”来加以掩饰，使一切阴谋诡计都成为似乎是理所当然和光明正大。例如需卦（䷄）的卦象是天受到水的压抑，以象征西周王朝末年正处在艰险和困难当中。要加以突破，就不能轻率从事，而必须耐心等待<sup>①</sup>，用迂回曲折的办法来达到目的。这就是下乾以初九的“需于郊”，九二的“需于沙”和九三的“需于泥”，来取得最后“有不速之客三人来”<sup>②</sup>的胜利。这分明是玩弄权术，可是《周易》作者却通过卦辞的“有孚，光亨、贞吉，利涉大川”，把下乾突破上坎压抑（利涉大川），大为亨通（光亨），都说成是由于“有孚”才能够得正而吉（贞吉）。于是象这样的骗人把戏，就被披上了堂皇的外衣，而成为无比圣洁了。类似这种情况还有。例

---

① 《象传》：“需，须也。”

② 上坎上六爻辞。李鼎祚《周易集解》引荀爽曰：“三人，谓下三阳也。”

如比卦是说西周末年君王对于权臣和犯上作乱的诸侯加以安抚和怀柔，这当然还是一种权术。可是下坤初六却说：“有孚，比之无咎，有孚盈缶，终来有它吉”，似乎也都是一本于“孚”在进行，而且“孚”的程度越深越好。

《周易》作者是否把“孚”在政治上还派上些别的用途呢？那也还是有的。革卦九五“大人虎变，未占，有孚”，是说西周末年君王由于“有孚”，不必去问，情况也总会向着好的方面转变。大有六五“厥孚交如，威如，吉”，是说西周末年君王由于有“孚”以交于上下，威严端重，不必去问，都终归吉利。革卦九四“有孚，改命吉”，是说西周末年君王由于“有孚”，就能使改革的结果归于吉利。萃卦六二和升卦九二“孚乃利用禴”，是说西周末年君王由于有“孚”，即使祭祀的礼品菲薄<sup>①</sup>，也会得到上帝和鬼神的帮助。未济上九“有孚，于饮酒，无咎”，是说西周末年君王由于“有孚”，即使酗酒无度，也没有坏处。小畜六四“有孚，血去，惕出，无咎”，是说西周末年君王由于“有孚”，即使碰上有流血危险，也能够离开，而警惕地走出去，不会有坏处。把这一段举出的“孚”和上一段举出的“孚”综合起来看，这些“孚”不是西周末年君王用来作为施展权术的掩饰，就是用来作为趋吉避凶的手段。总而言之，这个从宇宙观看来是神圣到能够从产生出“道”以派生出天地万物的“孚”，

---

① 既济卦王弼注：“禴，祭之薄者也。”



却竟然只是为西周末年君王谋取私利的工具。

本来，以奴隶主内心的“孚”来产生“道”，以“道”来派生天地万物，这些已经充分说明，奴隶主阶级是把宇宙间的一切，无论是小、大、精、粗，都认定是他们所创造，都要为他们所掌握。于是“孚”就自始至终，从内到外，都在为他们的私利服务。当然，为他们的私利服务，决不只限于以上的这些方面，譬如未尝不可以把“孚”与西周初年的“明德慎罚”<sup>①</sup>联系起来。不过当时西周王朝的处境确实是过于衰败狼狈，当务之急还是要立刻改变这种情况，“孚”的作用才首先体现在类似于起死回生的这一类事情上，以化凶而为吉。至于以“孚”为政，以“孚”亲亲，以“孚”仁民，以“孚”爱物，暂时就都谈不上了。

在第三章中也曾指出，从《尚书》和《诗经》论述“诚”和“德”的关系中可以看到：“心”好象是土壤，“诚”好象是主根，“德”好象是从“诚”这条主根上生长出来的苗叶花朵，它们是一气呵成，血脉贯通的。这从益卦九五“有孚惠心，勿问元吉，有孚惠我德”，更得到证明。因为这是说，天以“孚”（诚）来加惠于我的心，同时就是通过“孚”来以“德”加惠于我的心，可见“孚”与“德”的关系无比密切。“孚”的情况是这样，那“德”又将是怎样呢？《周易》一共有五个“德”字，除开益卦九五

---

① 《尚书·康诰》。

那个“德”，还有讼卦六三“食旧德，贞厉”，小畜上九“既雨既处，尚德载”，恒卦九三“不恒其德，或承之羞，贞吝”，六五“恒其德贞，妇人吉，夫子凶”<sup>①</sup>。可是“尚德载”的“德”还有争议。李鼎祚《周易集解》把“德”作“得”，其根据是虞翻注的“上得积载”，而程颐《易传》也说：“‘德’，晁氏曰：《子夏传》作‘得’，京虞同。”这样一来，就只有四个“德”字可供研究。但这四个“德”字都是讲个人的修养，不是讲国家的为政。益卦九五的“德”是天所赋予人的美好品德，就不用再说。讼卦六三的“德”指的是恩德，因此说，如果背弃(食)别人旧日的恩德，即使合于正道，也会危险。恒卦九三的“德”指的内容如同于今天的道德，因此说，如果不能保持道德的恒久不变，就可能(或)受到羞辱，即使一时合于正道，也将是不好的。恒卦六五的“德”指的也是如同于今天的道德，不过把它限定在“妇人”(妻子)的范围之内，对于“夫子”(丈夫)却不适用。由于那个时候“妇人”要“从一而终”，才算有道德，“夫子”却“三妻四妾”，也不算没有道德。因此说，如果把这种道德保持恒久不变，那也只是对“妇人”好，对“夫子”却不好。《周易》由于不以“孚”来为政、亲亲、仁民、爱物，于是也不以“德”来从事于这一套，其间的联系是非常清楚的。

---

① 把“贞”字连着“恒其德”，是采取韩愈《争臣论》的读法。

还有“中行”，需要分析。

《周易》的“中行”也一共有五个，那就是：泰卦九二“包荒，用凭何，不遐遗朋，亡得，尚于中行”，复卦六四“中行独复”，益卦六三“益之用凶事，无咎，有孚中行，告公用圭”，六四“中行，告公从，利用为依迁国”，夬卦九五“苋陆夬夬，中行无咎”。

泰卦(䷊)九二是说，它以下乾主爻的身分，携带着初九和九三两个辅爻以循环共同升而向上，去与上坤交换位置，以化否塞而为通泰，这当然是极大的收获，退一步说，即使没有收获<sup>①</sup>，这样做也将以合于中道而为人所推重(尚于中行)，又有什么不好呢？

复卦(䷗)六四是说，本卦初九这个阳爻，尽管以循环依次上升，以至会到达六四这个爻位，成为豫卦(䷏)，也还将单独地以循环再折回来(独复)，重新成为如旭日初升的复卦，以合于中道。

益卦(䷩)六三是说，当上巽的风来帮助下震的雷以迅速上升而向天上飞去的关键时刻，即使由于别的什么意料不到的原因而有了凶事，也没有妨碍。这是因为下震中有其诚，合于中道，它吸引着上巽来进行帮助，就好象君王用圭璧作为礼物，来号召列国诸侯来进行帮助一样。

益卦六四是说，本爻由于是上巽的主爻，也是帮助

---

① “亡得”：“亡”同无。

下震的主力，这样就应天顺人，合于中道，何况还号召辅爻九五和上九跟着自己一道去帮助(告公从)，从而成为下震向上升腾的一种强大的依靠力量(利用为依迁国)呢？

夬卦(䷪)九五是说，上兑是象征必须接受西周末年君王安抚和怀柔的权臣和犯上作乱的诸侯，而本爻是它的辅爻，就必须紧跟主爻上六，象山羊那样飞快地跳跃去响应西周末年君王的号召，这就合于中道，没有坏处。

泰卦和复卦的“中行”都意味着西周末年的君王将从否塞转化成为通泰，益卦的两个“中行”和夬卦的“中行”，则分别意味着西周末年的君王正在以“孚”去安抚权臣和犯上作乱的诸侯(“孚”当然还只是一种做作)，而权臣和犯上作乱的诸侯也都终于会受到感化，从阻碍的力量转化成为依靠的力量。于是这五个“中行”在不同的程度上都成为“孚”的体现，与以“孚”为掩饰来施展权术一样，都成为帮助西周末年君王以柔克刚和以弱胜强的有力思想武器，与为政、亲亲、仁民、爱物也都扯不上一点关系。

#### 四、《周易》政治观在先秦政治思想 发展史上的承先启后作用

##### 1. 关于承先的方面

《周易》作者把机械循环论用于政治斗争，以谋求西

周末年王朝的起衰为盛和变弱为强，这确实是一个“创造”。这是因为以前还没有人把作为产生天地万物的“道”提出来，就不可能有作为“道”的运动形式的机械循环论。再加上奴隶主阶级即使到殷代末年也都还是处在上升阶段，于是象这样掉转身来，从头干起，把衰败狼狈逐步再恢复到繁荣昌盛的思想，也就不可能产生。当然，如果仅仅把这些看成是复古思想的一部分，也可以上溯到殷王盘庚所说的：“今不承于古，罔知天之断命，矧曰其克从先王之烈”<sup>①</sup>。不过单纯复古与通过机械循环论复古毕竟不同，因为前者凝定，后者运动，而且还有一个所谓理论作为根据。

至于通过以退为进和以后取先，来以柔克刚和以弱胜强，倒是有其从来的：《诗经·大雅·皇矣》：“帝谓文王，无然畔援，无然歆羨，诞先登于岸。”就是说，既不用跋扈强梁，也不用努力追求，却反而可以首先取得胜利。这不正是以退为进和以后取先？“维此王季，帝度其心，貊其德音”<sup>②</sup>，其德克明<sup>③</sup>，克明克类<sup>④</sup>，克长<sup>⑤</sup>克君<sup>⑥</sup>。”就是说，只要清静自守，就能明察是非，就能分

---

① 《尚书·盘庚》。

② 朱熹《诗经集传》：“‘貊’，《春秋传》、《乐记》皆作‘莫’，谓其莫然清静也。”

③ 朱熹《诗经集传》：“‘克明’，能察是非也。”

④ 朱熹《诗经集传》：“‘克类’，能分善恶也。”

⑤ 朱熹《诗经集传》：“‘克长’，教诲不倦也。”

⑥ 朱熹《诗经集传》：“‘克君’，庆赏刑威也。”

清善恶，就能充当长上而教人不倦，就能作为君王而庆赏刑罚皆得其宜。这不正是看来柔弱而其实刚强？“帝谓文王……不发声以色<sup>①</sup>，不长夏以革<sup>②</sup>……以伐崇墉<sup>③</sup>……四方以无拂<sup>④</sup>。”就是说，不必大声咒骂，也不必样子凶恶，更用不着使用先进武器，却可以去攻打崇国的都城，把它拿下来，使各处都不敢反对。这不正是以柔克刚和以弱胜强？

## 2. 关于启后的方面

道家的阶级基础与《周易》作者相同。春秋末年奴隶制崩溃的前夕，老聃又十分服膺机械循环论，于是他也要把当时的现实社会倒退到如同后稷所处的原始公社末期，即所谓虽然是“小国寡民”，“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”，但却“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”<sup>⑤</sup>，生活过得安适愉快。可是老聃并不以停留在这样的阶段为满足，还是要恢复西周初年那样的繁荣昌盛。这些在《老子》一书中虽然表现得隐晦曲折，但也不是没有脉络和线索可寻。他曾经说过“以无事取天下”<sup>⑥</sup>和“取天下常以无事，及其有事，不足以取

---

① 色：颜色，样子。这里指样子凶恶。

② 长夏：很长的木棍子。革：很长的皮鞭子。

③ 崇墉：崇国的都城。墉：城。

④ 无：不。拂：反对。

⑤ 《老子》第八十章。

⑥ 《老子》第五十七章。

天下”<sup>①</sup>，以及“治大国若烹小鲜”<sup>②</sup>，可见他所要追求的还是“天下”、“大国”，不是“小国寡民”。他还说过“故立天子，置三公”<sup>③</sup>和“以道莅天下”<sup>④</sup>，以及“修之于身，其德乃真，修之于家，其德乃余，修之于乡，其德乃长，修之于邦，其德乃丰，修之于天下，其德乃普”<sup>⑤</sup>，可见他还是要有“天子”和“三公”来以“道”和“德”治理天下，而具体的办法就是那一连串的“修之”，这就与肯定是儒家著作的《礼记·大学》所讲的修身、齐家、治国、平天下完全相同。儒家之所以要拿出这些，无非是为了把当时的社会拉回到西周初年而提供一套具体作法。因为在他们看来，只有西周初年才算是“天下平”的社会，由此可见老聃的真实意图究竟是什么。孔丘不是念念不忘“吾其为东周乎”<sup>⑥</sup>么？根据马融注，是说“将兴周道于东方”。他对于老聃竟然推崇到无以复加的地步，说什么“吾今日见老子，其犹龙邪”<sup>⑦</sup>，那么老子的立场观点就更加不难体会了。

庄周在这个方面也步趋老聃，不过表现得更加隐晦曲折。他在《应帝王》中高唱着“有虞氏不及泰氏”<sup>⑧</sup>，好

---

① 《老子》第四十八章。

② 《老子》第六十章。

③ 《老子》第六十二章。

④ 《老子》第六十章。

⑤ 《老子》第五十四章。

⑥ 《论语·阳货》。

⑦ 《史记·老子韩非列传》。

⑧ 有虞氏即舜 成玄英疏：“泰氏即太昊伏羲也。”

象真要把当前的社会倒转到远古的传说时代去。可是在《人间世》又说：“天下有道，圣人成焉。天下无道，圣人生焉。方今之时，仅免刑焉。”这就把社会分成三种类型：一种是他所生活的，象他这样的“圣人”才仅能免于刑戮；一种是比较好一点的，象他这样的“圣人”还只能勉强活下去；一种是最理想的，象他这样的“圣人”就能大有作为，取得成功。这种最理想的社会是否就是“泰氏”呢？这只要把《大宗师》的“以刑为体，以礼为翼，以知为时，以德为循”结合起来看，就知道显然是否定的。因为“泰氏”是决不会有“礼”与“德”和“刑”的。再结合孔丘的“道之以德，齐之以礼”<sup>①</sup>和“为鲁摄相，朝七日而诛少正卯”<sup>②</sup>来看，孔丘也很重视“礼”与“德”和“刑”，可见庄周与孔丘的政治主张若合符节。孔丘的“吾其为东周乎”既然是要把西周初年的社会重新在东方建立起来，那么庄周的“天下有道，圣人成焉”，也就意味要建立起来象西周初年的社会。因此庄周心目中的理想社会也是要通过循环，逐步回到西周初年那样的时代。

为了进一步说明儒家创始人孔丘要把当时社会倒退到西周初年，这里再加上几条人所常用的论据。《论语·泰伯》：“周之德其可谓至德也已矣。”《八佾》：“周监于二

---

① 《论语·为政》。

② 《荀子·宥坐》。



代，郁郁乎文哉，吾从周。”《述而》：“甚矣，吾衰也，久矣，吾不复梦见周公。”《中庸》第二十八章：“吾学周礼，今用之，吾从周。”这些都足以说明，孔丘对西周初年是不胜向往和崇拜备至的。《论语》虽然还没有明显出现孔丘讲过机械循环论，但他一再称赞尧舜，例如：“大哉尧之为君也，巍巍乎唯天为大，唯尧则之”<sup>①</sup>，“无为而治者其舜也与？夫何为哉，恭己正南面而已矣”<sup>②</sup>。这些都足以证明，孔丘与老聃和庄周一样，是先把作为社会循环出发点的远古时代吹嘘一番，并希望逐步恢复到西周初年那样的社会。

孟轲是一个机械循环论者，所以他说：“五百年必有王者兴，其间必有名世者。由周而来，七百有余岁矣，以其数，则过矣，以其时考之，则可矣”<sup>③</sup>。这是说当时的社会应该倒转到象西周初年那样的社会去，因为他断定当时必然会出现象西周初年那样的王者。于是他极力鼓吹恢复西周初年的井田制和世卿世禄制，说“昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄”<sup>④</sup>，而“诸侯有行文王之政者，七年之内，必为政于天下矣”<sup>⑤</sup>。同时，他还指责新兴地主阶级对于井田制的破坏，说“是故暴君污吏，

---

① 《泰伯》。

② 《卫灵公》。

③ 《公孙丑》下。

④ 《梁惠王》下。

⑤ 《离娄》上。

必慢其经界”<sup>①</sup>，并具体提出要“方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩，同养公田”，这样才“经界既正，分田制禄，可坐而定也”<sup>②</sup>。这也就恢复到西周初年的社会了。正由于孟轲是机械循环论者，并断定“自生民以来，未有盛于孔子也”<sup>③</sup>，所以他不但基本上重复了孔丘的话，例如，“大哉尧之为君，惟天为大，惟尧则之，荡荡乎民无能名焉，君哉舜也，巍巍乎有天下而不与焉”<sup>④</sup>，而且还说，“尧舜之道，不以仁政不能平治天下”<sup>⑤</sup>。这就说明，他也是先要把当时社会倒转到尧舜时代，然后从这里出发，以逐步恢复西周初年那样的社会。特别是要求尧舜也要行“仁政”，而“夫仁政，必自经界始”<sup>⑥</sup>。这就更能够说明，他提出把尧舜作为追求目标，也只具有象征的意义，其实着眼点仍然是西周初年，因为“经界”的问题在尧舜时代是并不存在的。

关于《周易》的战略思想，老聃明白地概括为“柔弱胜刚强”<sup>⑦</sup>，并揭示其原因是“人之生也柔弱，其死也坚强”，“故坚强者死之徒，柔弱者生之徒”<sup>⑧</sup>。这是说，从表面上看来柔弱，实际上却刚强，从表面上看来刚强，

---

① 《滕文公》上。“慢”：破坏。“经界”，井田的疆界。

② 《滕文公》上。

③ 《公孙丑》上。

④ 《滕文公》上。

⑤ 《离娄》上。

⑥ 《滕文公》上。

⑦ 《老子》第三十六章。

⑧ 《老子》第七十六章。

实际上却柔弱。于是“强大处下，柔弱处上”<sup>①</sup>，“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”<sup>②</sup>。于是就能够“以天下之至柔，驰骋天下之至坚，出于无有，入于无间”<sup>③</sup>，以达成“弱之胜强，柔之胜刚”<sup>④</sup>。

正是由于这样，要开展包括军事斗争在内的政治斗争，就必须把自己摆在退让和落后的地位，以“知其雄，守其雌”，“知其白，守其黑”，“知其荣，守其辱”<sup>⑤</sup>，去夺取胜利。把敌人则推向前进和领先的地位，以“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必姑兴之；将欲夺之，必固与之”<sup>⑥</sup>，使之遭到失败。这就是通过以退为进和以后取先，去争取“柔弱胜刚强”。

把这些理论再向前发展，就充实和丰富了《周易》开始涉及的“勿用，永贞”<sup>⑦</sup>的理论。即只要具有所谓“天与人归”的条件，即使坐在家不动，躺在地上不干，胜利都会到来，从而“夫唯不争，故天下莫能与之争”<sup>⑧</sup>，以“无为而无不为”<sup>⑨</sup>。反过来说，就是“将欲取天下而为之，吾见其不得已”<sup>⑩</sup>。

---

① 《老子》第七十六章。

② 《老子》第七十八章。

③ 《老子》第四十三章。

④ 《老子》第七十八章。

⑤ 《老子》第二十八章。

⑥ 《老子》第三十六章。

⑦ 小过九四爻辞

⑧ 《老子》第二十二章。

⑨ 《老子》第四十八章。

⑩ 《老子》第二十九章。

这些理论老聃全是从他的“道”生发出来。因为“道”虽然“视之不见”，“听之不闻”，“搏之不得”<sup>①</sup>，好象是虚无，但“其中有精，其精甚真，其中有信”<sup>②</sup>，又完全是实有。“物”虽然“或行或随，或歔或吹”<sup>③</sup>，或强或赢，或载或隳”<sup>④</sup>，好象是实有；但“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，静曰复命”<sup>⑤</sup>，到头来又还是虚无。这就是似乎柔弱，其实刚强，似乎刚强，其实柔弱。于是就“弱者道之用”<sup>⑥</sup>，“大盈若冲，其用不穷”<sup>⑦</sup>，“虚而不屈，动而愈出”<sup>⑧</sup>，要不是以退为进和以后取先，那么以柔克刚和以弱胜强就不可能，但如今又全然可能，这也就是“道常无为而无不为”了<sup>⑨</sup>。这样一来，一切都归结到了“道”，不但发掘得更深入，而且更把宇宙观和政治观都用“道”贯串起来，进一步摆正了“道”的位置。

为老聃所明确并发展的这些理论，其阶级性和时代性都很鲜明。由于他与《周易》作者都代表奴隶主阶级，所以都贵柔弱，贱刚强。这反映奴隶主阶级的没落和地

① 《老子》第十四章。

② 《老子》第二十一章。王弼注：“信，信验也。”

③ 高亨《老子正诂》：“歔”，“龙兴观碑作‘嘘’。”并引易顺鼎曰：“‘歔’本字当作‘嘘’。”《玉篇》引《声类》曰：“出气急曰吹，缓曰嘘。”

④ “载”：王弼本作“挫”，今从河上公本校改。河上公注：“载，安也。隳，危也。”如果作“挫”，与“隳”的意义就没有区别。

⑤ 《老子》第十六章。

⑥ 《老子》第四十章。

⑦ 《老子》第四十五章。冲，空虚。

⑧ 《老子》第五章。

⑨ 《老子》第三十七章。

主阶级的兴起，因为在当时，奴隶主阶级就是柔弱的，而地主阶级则是刚强的。还由于《周易》作者是处在奴隶主阶级开始走下坡路的阶段，所以他的理论还只是一种雏形；而老聃却处在奴隶主阶级面临崩溃的前夕，所以他的理论就相当完整。至于他把这些理论最后归结为“无为而无不为”，其最富于实质性的意义是以一无所为就是无所不为来安慰自己和奴隶主阶级，同时却又是在攻击新兴地主阶级的勇于有为，并搞乱他们的思想，使之也无所作为。虽然这句话也并非完全没有真理性的因素，例如西汉初年以“载其清静”，使“民以宁一”<sup>①</sup>，就说明“无为”确实也可以“无不为”。但这必须以特定的条件为前提，不是任何情况下都行得通。而且即使还有这种可能，在老聃也是用来为奴隶主阶级服务，在现实中也是不能够实现的。

庄周在以上各个方面也完全步趋老聃。他还通过寓言强调了这样三点：一、《逍遥游》“藐姑射之山有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子”，其柔弱可说到了极点，但“大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热”，却又无比刚强。这就是看来柔弱，其实刚强。二、同时，“是其尘垢秕糠，犹将陶铸尧舜者也”，又是“柔弱胜刚强”。三、《人间世》“栎社见梦”所说的“且予求无所可用久矣，几死，乃今得之，为予大用”，竟又是“无为而

---

① 《史记·肖相国世家》

无不为”了。

至于“中行”，老聃和庄周都没有提，因为它的作用都包括在“道”里面了。

正如同对《周易》的宇宙观一样，孔丘对《周易》的这些理论也没有继承多少。他所赞美的尧舜的“无为而治”，很可能还是从老聃那里转贩而来。相反，《周易》不把“德”来用于为政，而孔丘却特别强调“德”在政治上的作用，如所谓“为政以德”<sup>①</sup>，“尊五美，屏四恶，斯可以从政矣”<sup>②</sup>。如果从继承关系看，倒明显地是由西周初年的“明德”<sup>③</sup>和春秋初年的“怀远以德”<sup>④</sup>发展而来。对于“中庸”，孔丘虽然评价极高，如所谓“中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣”<sup>⑤</sup>，但也是纳于“德”的范畴，不是纳于“道”的范畴，与《周易》“中行”的以出于“孚”而引出“道”，也不一样。

子思以“诚”为“孚”，是继承《周易》宇宙观的坚定主观唯心主义，但把“诚”用于政治，与《周易》却很不相同。《中庸》第二十章：“凡为天下国家有九经，曰：修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。”“所以行之者一

---

① 《论语·为政》。

② 《论语·尧曰》。

③ 《尚书·康诰》。

④ 《左传》僖公七年。

⑤ 《论语·雍也》。

也。”而这个“一”就是“诚”。由于“诚者，非自成己而已也，所以成物也”，这就既与《周易》的以“孚”来“成己”相同，又与《周易》的不以“孚”来“成物”不同。看来倒是以“诚”来为政、亲亲、仁民、爱物的。

孟轲以继承子思的宇宙观而上通于《周易》，但政治观主要是因袭孔丘，因此也强调德治，说“周于德者邪世不能乱”<sup>①</sup>，又说“匹夫而有天下者，德必若舜禹”<sup>②</sup>。于是就要“亲亲而仁民，仁民而爱物，”以德治去“达则兼善天下”<sup>③</sup>，也很不同于《周易》了。

《周易》和道家、儒家是服务于奴隶主阶级的，而法家则代表新兴地主阶级利益，与他们针锋相对。于是就提出历史进化论，来反对机械循环论，以摧毁他们借以进行复辟的理论基础。因此商鞅说：“帝王不相复<sup>④</sup>。”韩非说：“论世之事，因为之备<sup>⑤</sup>。”还提出用暴力进取，反对一味用以退为进和以后取先的策略来达到以柔克刚和以弱胜强。因此，商鞅说：“国力转者强<sup>⑥</sup>。”韩非说：“当今争于气力<sup>⑦</sup>。”这样一来，奴隶主阶级很快就被扫进历史的垃圾堆里去了。

---

① 《尽心》下。

② 《万章》上。

③ 《尽心》上。

④ 《商君书·更法》。

⑤ 《韩非子·五蠹》。

⑥ 《商君书·农战》。

⑦ 《韩非子·五蠹》。

# 周易



# 周易目录

## 上 经

- |       |        |
|-------|--------|
| 乾第一   | 豫第十六   |
| 坤第二   | 随第十七   |
| 屯第三   | 蛊第十八   |
| 蒙第四   | 临第十九   |
| 需第五   | 观第二十   |
| 讼第六   | 噬嗑第二十一 |
| 师第七   | 贲第二十二  |
| 比第八   | 剥第二十三  |
| 小畜第九  | 复第二十四  |
| 履第十   | 无妄第二十五 |
| 泰第十一  | 大畜第二十六 |
| 否第十二  | 颐第二十七  |
| 同人第十三 | 大过第二十八 |
| 大有第十四 | 坎第二十九  |
| 谦第十五  | 离第三十   |

## 下 经

咸第三十一  
恒第三十二  
遯第三十三  
大壮第三十四  
晋第三十五  
明夷第三十六  
家人第三十七  
睽第三十八  
蹇第三十九  
解第四十  
损第四十一  
益第四十二  
夬第四十三  
姤第四十四  
萃第四十五  
升第四十六  
困第四十七

井第四十八  
革第四十九  
鼎第五十  
震第五十一  
艮第五十二  
渐第五十三  
归妹第五十四  
丰第五十五  
旅第五十六  
巽第五十七  
兑第五十八  
涣第五十九  
节第六十  
中孚第六十一  
小过第六十二  
既济第六十三  
未济第六十四

## 上 经

### 乾 第 一

䷀ 乾下 乾：元亨，利贞。  
乾上

初九 潜龙，勿用。

九二 见龙在田，利见大人。

九三 君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。

九四 或跃在渊，无咎。

九五 飞龙在天，利见大人。

上九 亢龙，有悔。

用九 见群龙无首，吉。

### 坤 第 二

䷁ 坤下 坤：元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后  
坤上

得主，利。西南得朋，东北丧朋。安贞，吉。

初六 履霜，坚冰至。

六二 直、方、大，不习，无不利。

六三 含章可贞。或从王事，无成，有终。

六四 括囊，无咎，无誉。

六五 黄裳，元吉。

下六 龙战于野，其血玄黄。

用六 利永贞。

### 屯 第 三

䷂ 震下  
坎上 屯：元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯。

初九 磐桓，利居贞，利建侯。

六二 屯如遭如，乘马班如，匪寇婚媾。女子贞不字，十年乃字。

六三 即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往吝。

六四 乘马班如，求婚媾，往吉，无不利。

九五 屯其膏。小，贞吉；大，贞凶。

上六 乘马班如，泣血涟如。

### 蒙 第 四

䷃ 坎下  
艮上 蒙：亨，匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再

三渎，渎则不告。利贞。

初六 发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。

九二 包蒙吉，纳妇吉。子克家。

六三 勿用取女，见金，夫不有躬，无攸利。

六四 困蒙吝。

六五 童蒙吉。

上九 击蒙，不利为寇，利御寇。

## 需 第 五

䷄ 乾下 坎上 需：有孚，光亨，贞吉，利涉大川。

初九 需于郊，利用恒，无咎。

九二 需于沙，小有言，终吉。

九三 需于泥，致寇至。

六四 需于血，出自穴。

九五 需于酒食，贞吉。

上六 入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。

## 讼 第 六

䷅ 坎下 乾上 讼：有孚，窒。惕，中吉。终凶。利见大人。

不利涉大川。

初六 不永所事，大有言，终吉。

九二 不克讼，归而逋。其邑人三百户无眚。

六三 食旧德，贞厉，终吉。或从王事，无成。

九四 不克讼，复即命，渝安，贞吉。

九五 讼，元吉。

上九 或锡鞶带，终朝三褫之。

## 师 第 七

䷆ 坎下 坤上 师：贞，丈人吉，无咎。

初六 师出以律，否臧凶。

九二 在师中，吉，无咎，王三锡命。

六三 师或舆尸，凶。

六四 师左次，无咎。

六五 田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。

上六 大君有命，开国承家，小人勿用。

### 比 第 八

䷇ 坤下  
坎上 比：吉，原，筮，元永贞，无咎。不宁方来，

后夫凶。

初六 有孚比之，无咎。有孚盈缶，终来有它吉。

六二 比之自内，贞吉。

六三 比之匪人。

六四 外比之，贞吉。

九五 显比，王用三驱，失前禽。邑人不诫，吉。

上六 比之无首，凶。

### 小 畜 第 九

䷈ 乾下  
巽上 小畜：亨，密云不雨，自我西郊。

初九 复自道，何其咎？吉。

九二 牵复，吉。

九三 舆说辐，夫妻反目？

六四 有孚，血去，惕出，无咎。

九五 有孚挛如，富以其邻。

上九 既雨既处，尚德载。妇贞厉，月几望，君子征凶。

## 履 第 十

䷉ 兑下 乾上 履：履虎尾，不咥人，亨。

初九 素履，往无咎。

九二 履道坦坦，幽人贞吉。

六三 眇能视，跛能履，履虎尾，咥人凶，武人为于大君。

九四 履虎尾，愬愬，终吉。

九五 夬履，贞厉。

上九 视履考祥，其旋元吉。

## 泰 第 十 一

䷊ 乾下 坤上 泰：小往大来，吉，亨。

初九 拔茅茹以其彙，贞吉。

九二 包荒，用冯河，不遐遗朋，亡得，尚于中行。

九三 无平不陂，无往不复，艰贞，无咎。勿恤其孚，于食有福。

六四 翩翩，不富以其邻，不戒以孚。

六五 帝乙归妹以祉，元吉。

上六 城复于隍，勿用师。自邑告命，贞吝。

## 否 第 十 二

䷋ 坤下 乾上 否：否之匪人，不利君子贞。大往小来。

初六 拔茅茹以其彙，贞吉，亨。

- 六二 包承，小人吉，大人否，亨。  
 六三 包羞。  
 九四 有命，无咎，畴离祉。  
 九五 休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。  
 上九 倾否，先否后喜。

### 同人 第十三

䷌ 离下 乾上 同人：于野，亨。利涉大川，利君子贞。

- 初九 同人于门，无咎。  
 六二 同人于宗，吝。  
 九三 伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。  
 九四 乘其墉，弗克攻，吉。  
 九五 同人，先号咷而后笑，大师克相遇。  
 上九 同人于郊，无悔。

### 大有 第十四

䷍ 乾下 离上 大有：元亨。

- 初九 无交害，匪咎，艰则无咎。  
 九二 大车以载，有攸往，无咎。  
 九三 公用亨于天子，小人弗克。  
 九四 匪其彭，无咎。  
 六五 厥孚交如，威如，吉。  
 上九 自天祐之，吉，无不利。



## 谦 第 十 五

䷎ 艮下 坤上 谦：亨，君子有终。

初六 谦谦君子，用涉大川，吉。

六二 鸣谦，贞吉。

九三 劳谦，君子有终，吉。

六四 无不利，撝谦。

六五 不富以其邻，利用侵伐，无不利。

上六 鸣谦，利用行师，征邑国。

## 豫 第 十 六

䷏ 坤下 震上 豫：利建侯、行师。

初六 鸣豫，凶。

六二 介于石，不终日，贞吉。

六三 盱豫，悔；迟，有悔。

九四 由豫，大有得，勿疑，朋盍簪。

六五 贞吉，恒不死。

上六 冥豫，成有渝，无咎。

## 随 第 十 七

䷐ 震下 兑上 随：元亨，利贞，无咎。

初九 官有渝，贞吉，出门交有功。

六二 系小子，失丈夫。

六三 系丈夫，失小子。随有求，得，利居贞。

九四 随有获，贞凶。有孚在，道以明，何咎？

九五 孚于嘉，吉。

上六 拘系之，乃从维之，王用亨于西山。

### 蛊 第 十 八

䷑ 巽下 艮上 蛊：元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日。

初六 幹父之蛊，有子，考无咎。厉，终吉。

九二 幹母之蛊，不可贞。

九三 幹父之蛊，小有悔，无大咎。

六四 裕父之蛊，往见吝。

六五 干父之蛊，用誉。

上九 不事王侯，高尚其事。

### 临 第 十 九

䷒ 兑下 坤上 临：元亨，利贞。至于八月，有凶。

初九 咸临，贞吉。

九二 咸临，吉，无不利。

六三 甘临，无攸利。既忧之，无咎。

六四 至临，无咎。

六五 知临，大君之宜，吉。

上六 敦临，吉，无咎。

### 观 第 二 十

䷓ 坤下 巽上 观：盥而不荐，有孚颙若。

初六 童观，小人无咎，君子吝。

六二 阙观，利女贞。


六三 观我生，进退。

六四 观国之光，利用宾于王。

九五 观我生，君子无咎。

上九 观其生，君子无咎。

### 噬嗑第二十一

 震下  
离上 噬嗑：亨，利用狱。

初九 履校灭趾，无咎。

六二 噬肤灭鼻，无咎。


六三 噬腊肉，遇毒，小吝，无咎。

九四 噬乾肺，得金矢，利艰贞，吉。

六五 噬乾肉，得黄金，贞厉，无咎。

上九 何校灭耳，凶。

### 贲第二十二

 离下  
艮上 贲：亨，小利有攸往。

初九 贲其趾，舍车而徒。

六二 贲其须。

九三 贲如，濡如，永贞吉。

六四 贲如，皤如，白马翰如，匪寇婚媾。

六五 贲于丘园，束帛戔戔，吝，终吉。

上九 白贲，无咎。

### 剥 第二十三

䷖ 坤下 艮上 剥：不利有攸往。

初六 剥床以足，蔑贞，凶。

六二 剥床以辨，蔑贞，凶。

六三 剥之，无咎。

六四 剥床以肤，凶。

六五 贯鱼以宫人宠，无不利。

上九 硕果不食，君子得舆，小人剥庐。

### 复 第二十四

䷗ 震下 坤上 复：亨，出入无疾，朋来无咎，反复其道，七日来复，利有攸往。

初九 不远复，无祇悔，元吉。

六二 休复，吉。

六三 频复，厉，无咎。

六四 中行独复。

六五 敦复，无悔。

上六 迷复，凶，有灾眚。用行师 终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。

### 无妄 第二十五

䷘ 震下 乾上 无妄：元亨，利贞。其匪正有眚，不利有攸往。

初九 无妄，往吉。

- 六二 不耕获，不菑畲，则利有攸往。  
 六三 无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾。  
 九四 可贞，无咎。  
 九五 无妄之疾，勿药有喜。  
 上九 无妄行有眚，无攸利。

### 大畜第二十六

䷙ 乾下 艮上 大畜：利贞。不家食，吉。利涉大川。

- 初九 有厉，利已。  
 九二 舆说辐。  
 九三 良马逐，利艰贞，曰闲舆卫，利有攸往。  
 六四 童牛之牯，元吉。  
 六五 豶豕之牙，吉。  
 上九 何天之衢，亨。

### 颐第二十七

䷚ 震下 艮上 颐：贞吉。观颐，自求口实。

- 初九 舍尔灵龟，观我朵颐，凶。  
 六二 颠颐，拂经，于丘颐，征凶。  
 六三 拂颐，贞凶，十年勿用，无攸利。  
 六四 颠颐，吉。虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。  
 六五 拂经，居贞，吉。不可涉大川。  
 上九 由颐，厉吉，利涉大川。

## 大过第二十八

䷛ 巽下兑上 大过：栋桡，利有攸往，亨。

初六 藉用白茅，无咎。

九二 枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。

九三 栋桡，凶。

九四 栋隆，吉。有它，吝。

九五 枯杨生华，老妇得其士夫，无咎，无誉。

上六 过涉灭顶，凶，无咎。

## 坎第二十九

䷜ 坎下坎上 坎：有孚维心，亨，行有尚。

初六 习坎，入于坎，窞，凶。

九二 坎有险，求小得。

六三 来之坎，坎险且枕。入于坎，窞。勿用。

六四 樽酒，簋贰，用缶 纳约自牖，终无咎。

九五 坎不盈，祗既平，无咎。

上六 系用徽纆，置于丛棘，三岁不得，凶。

## 离第三十

䷝ 离下离上 离：利贞，亨。畜牝牛，吉。

初九 履错然，敬之，无咎。

六二 黄离，元吉。

九三 日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。

九四 突如其来如，焚如，死如，弃如。

六五 出涕沱若，戚嗟若，吉。

上九 王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎。

## 下 经

### 咸第三十一

䷞ 艮下 兑上 咸：亨，利贞。取女，吉。

初六 咸其拇。

六二 咸其腓，凶。居吉。

九三 咸其股，执其随，往吝。

九四 贞吉，悔亡。憧憧往来，朋从尔思。

九五 咸其脢，无悔。

上六 咸其辅颊舌。

### 恒第三十二

䷟ 巽下 震上 恒：亨，无咎，利贞，利有攸往。

初六 浚恒，贞凶，无攸利。

九二 悔亡。

九三 不恒其德，或承之羞，贞吝。

九四 田无禽。

六五 恒其德贞：妇人，吉；夫子，凶。

上六 振恒，凶。



### 遯第三十三

䷠ 艮下 乾上 遯：亨，小利贞。

初六 遯尾，厉，勿用有攸往。

六二 执之用黄牛之革，莫之胜说。

九三 系遯，有疾，厉；畜臣妾，吉。

九四 好遯，君子吉，小人否。

九五 嘉遯，贞吉。

上九 肥遯，无不利。

### 大壮第三十四

䷡ 乾下 震上 大壮：利贞。

初九 壮于趾，征凶；有孚。

九二 贞吉。

九三 小人用壮，君子用罔，贞厉。羝羊触藩，羸其角。

九四 贞吉，悔亡。藩决不羸，壮于大舆之輹。

六五 丧羊于易，无悔。

上六 羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利。艰则吉。

### 晋第三十五

䷢ 坤下 离上 晋：康侯用锡马蕃庶，昼日三接。

初六 晋如，摧如，贞吉。罔孚，裕，无咎。

六二 晋如，愁如，贞吉。受兹介福于其王母。

六三 众允，悔亡。

九四 晋如鼫鼠，贞厉。

六五 悔亡，失得勿恤，往吉，无不利。

上九 晋其角，维用伐邑，厉吉，无咎，贞吝。

### 明夷第三十六

䷣ 离下 坤上 明夷：利艰贞。

初九 明夷，于飞垂其翼。君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。

六二 明夷，夷于左股，用拯，马壮，吉。

九三 明夷，于南狩，得其大首，不可疾，贞。

六四 入于左腹，获明夷之心，于出门庭。

六五 箕子之明夷，利贞。

上六 不明晦，初登于天，后入于地。

### 家人第三十七

䷤ 离下 巽上 家人：利女贞。

初九 闲有家，悔亡。

六二 无攸遂，在中馈，贞吉。

九三 家人嗃嗃，悔，厉，吉。妇子嘻嘻，终吝。

六四 富家，大吉。

九五 王假有家，勿恤，吉。

上九 有孚威如，终吉。

### 睽第三十八

䷥ 兑下 离上 睽：小事吉。

初九 悔亡。丧马，勿逐自复。见恶人，无咎。

九二 遇主于巷，无咎。

六三 见舆曳，其牛掣，其人天且劓。无初，有终。

九四 睽孤遇元夫，交孚，厉，无咎。

六五 悔亡。厥宗噬肤，往何咎？

上九 睽孤见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说之弧，  
匪寇，婚媾。往遇雨则吉。

### 蹇第三十九

䷦ 艮下 坎上 蹇：利西南，不利东北。利见大人，贞吉。

初六 往蹇，来誉。

六二 王臣蹇蹇，匪躬之故。

九三 往蹇，来反。

六四 往蹇，来连。

九五 大蹇，朋来。

上六 往蹇，来硕吉。利见大人。

### 解第四十

䷧ 坎下 震上 解：利西南。无所往，其来复，吉。有攸往，

夙吉。

初六 无咎。

- 九二 田获三狐，得黄矢，贞吉。  
 六三 负且乘，致寇至，贞吝。  
 九四 解而拇，朋至斯孚。  
 六五 君子维有解，吉，有孚于小人。  
 上六 公用射隼于高墉之上，获之，无不利。

### 损第四十一

䷨ 兑下 艮上 损：有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往。曷

之用？二簋可用享。

- 初九 已事遄往，无咎；酌损之。  
 九二 利贞。征凶，弗损益之。  
 六三 三人行则损一人，一人行则得其友。  
 六四 损其疾，使遄有喜，无咎。  
 六五 或益之十朋之龟，弗克违，元吉。  
 上九 弗损益之，无咎，贞吉，利有攸往。得臣无家。

### 益第四十二

䷩ 震下 巽上 益：利有攸往，利涉大川。

- 初九 利用为大作，元吉，无咎。  
 六二 或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。王用享于帝，吉。  
 六三 益之用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭。  
 六四 中行，告公从，利用为依迁国。  
 九五 有孚惠心，勿问元吉，有孚惠我德。

上九 莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

### 夬第四十三

䷪ 乾下 兑上 夬：扬于王庭，孚号，有厉。告自邑，不利即

戎，利有攸往。

初九 壮于前趾，往不胜，为咎。

九二 惕号，莫夜有戎，勿恤。

九三 壮于頄，有凶。君子夬夬，独行遇雨若濡，有愠，无咎。

九四 臀无肤，其行次且。牵羊悔亡。闻言不信。

九五 苋陆夬夬。中行，无咎。

上六 无号，终有凶。

### 姤第四十四

䷫ 巽下 乾上 姤：女壮，勿用取女。

初六 系于金柅，贞吉。有攸往，见凶。羸豕孚，蹢躅。

九二 包有鱼，无咎。不利宾。

九三 臀无肤，其行次且，厉，无大咎。

九四 包无鱼，起凶。

九五 以杞包瓜，含章，有陨自天。

上九 姤其角，吝，无咎。

### 萃第四十五

䷬ 坤下 兑上 萃：亨，王假有庙，利见大人，亨，利贞。用

大牲吉。利有攸往。

初六 有孚不终，乃乱乃萃。若号，一握为笑。勿恤，往无咎。

六二 引吉，无咎。孚乃利用禴。

六三 萃如，嗟如，无攸利。往无咎，小吝。

九四 大吉，无咎。

九五 萃有位，无咎。匪孚，元永贞，悔亡。

上六 齎咨涕洟，无咎。

### 升第四十六

䷭ 巽下 坤上 升：元亨。用见大人，勿恤。南征吉。

初六 允升，大吉。

九二 孚乃利用禴，无咎。

九三 升虚邑。

六四 王用亨于岐山，吉，无咎。

六五 贞吉，升阶

上六 冥升，利于不息之贞。

### 困第四十七

䷮ 坎下 兑上 困：亨，贞，大人吉，无咎。有言不信。

初六 臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿。

- 九二 困于酒食，朱紱方来，利用享祀。征凶，无咎。  
 六三 困于石，据于蒺藜。入于其宫，不见其妻，凶。  
 九四 来徐徐，困于金车，吝，有终。  
 九五 劓刖，困于赤紱。乃徐有说，利用祭祀。  
 上六 困于葛藟，于臲臲，曰动悔，有悔，征吉。

### 井第四十八

䷯ 巽下坎上 井：改邑不改井，无丧无得。往来井井，汔至，

亦未繙井，羸其瓶，凶。

- 初六 井泥不食，旧井无禽。  
 九二 井谷射鲋，瓮敝漏。  
 九三 井渫不食，为我心恻。可用汲，王明，并受其福。  
 六四 井甃，无咎。  
 九五 井冽，寒泉食。  
 上六 井收勿幕，有孚元吉。

### 革第四十九

䷰ 离下兑上 革：巳日乃孚。元亨，利贞，悔亡。

- 初九 鞶用黄牛之革。  
 六二 巳日乃革之，征吉，无咎。  
 九三 征凶，贞厉。革言三就，有孚。  
 九四 悔亡。有孚，改命吉。  
 九五 大人虎变，未占，有孚。  
 上六 君子豹变。小人革面，征凶。居，贞吉。

### 鼎第五十

䷱ 鼎：元吉，亨。

- 初六 鼎颠趾，利出否，得妾以其子，无咎。  
九二 鼎有实，我仇有疾，不我能即，吉。  
九三 鼎耳革，其行塞，雉膏不食，方雨亏悔，终吉。  
九四 鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。  
六五 鼎黄耳，金铉，利贞。  
上九 鼎玉铉，大吉，无不利。

### 震第五十一

䷲ 震：亨，震来虩虩，笑言哑哑，震惊百里，不丧匕鬯。

- 初九 震来虩虩，后笑言哑哑，吉。  
六二 震来厉，亿丧贝。跻于九陵，勿逐，七日得。  
六三 震苏苏，震行，无咎。  
九四 震遂泥。  
六五 震往来厉，亿无丧，有事。  
上六 震索索，视矍矍，征凶。震不于其躬，于其邻，无咎。婚媾有言。

### 艮第五十二

䷳ 艮：艮其背，不获其身，行其庭，不见其人。

无咎。



- 初六 艮其趾，无咎，利永贞。  
 六二 艮其腓，不拯其随，其心不快。  
 九三 艮其限，列其夤，厉薰心。  
 六四 艮其身，无咎。  
 六五 艮其辅，言有序，悔亡。  
 上九 敦艮，吉。

### 渐第五十三

䷴ 艮下  
巽上 渐：女归，吉，利贞。

- 初六 鸿渐于干，小子厉，有言，无咎。  
 六二 鸿渐于磐，饮食衎衎，吉。  
 九三 鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育，凶。利御寇。  
 六四 鸿渐于木，或得其桷，无咎。  
 九五 鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜，吉。  
 上九 鸿渐于陆，其羽可用为仪，吉。

### 归妹第五十四

䷵ 兑下  
震上 归妹：征凶，无攸利。

- 初九 归妹以娣，跛能履，征吉。  
 九二 眇能视，利幽人之贞。  
 六三 归妹以须，反归以娣。  
 九四 归妹愆期，迟归有时。  
 六五 帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。月几望，吉。

上六 女承筐，无实。士刲羊，无血。无攸利。

### 丰第五十五

䷶ 离下  
震上 丰：亨，王假之，勿忧，宜日中。

初九 遇其配主，虽旬无咎，往有尚。

六二 丰其蔀，日中见斗。往得疑疾，有孚发若。吉。

九三 丰其沛，日中见沫。折其右肱，无咎。

九四 丰其蔀，日中见斗。遇其夷主，吉。

六五 来章，有庆誉，吉。

上六 丰其屋，蔀其家，闕其户，阒其无人，三岁不覿，凶。

### 旅第五十六

䷷ 艮下  
离上 旅：小亨，旅，贞吉。

初六 旅琐琐，斯其所取灾。

六二 旅即次，怀其资，得童仆贞。

九三 旅焚其次，丧其童仆贞，厉。

九四 旅于处，得其资斧，我心不快。

六五 射雉，一矢亡，终以誉命。

上九 鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。

### 巽第五十七

䷸ 巽下  
巽上 巽：小亨，利有攸往，利见大人。

初六 进退，利武人之贞。

- 九二 巽在床下，用史巫纷若，吉，无咎。  
 九三 频巽，吝。  
 六四 悔亡，田获三品。  
 九五 贞吉，悔亡，无不利，无初有终。先庚三日，后庚三日，吉。  
 上九 巽在床下，丧其资斧，贞凶。

### 兑第五十八

䷹ 兑下  
兑上 兑：亨，利贞。

- 初九 和兑，吉。  
 九二 孚兑，吉。悔亡。  
 六三 来兑，凶。  
 九四 商兑未宁，介疾有喜。  
 九五 孚于剥，有厉。  
 上六 引兑。

### 涣第五十九

䷺ 坎下  
巽上 涣：亨，王假有庙，利涉大川，利贞。

- 初六 用拯，马壮，吉。  
 九二 涣奔其机，悔亡。  
 六三 涣其躬，无悔。  
 六四 涣其群，元吉。涣有丘，匪夷所思。  
 九五 涣汗其大号，涣王居，无咎。  
 上九 涣其血，去逖出，无咎。

## 节第六十

䷻ 兑下 坎上 节：亨，苦节不可贞。

初九 不出户庭，无咎。

九二 不出门庭，凶。

六三 不节若，则嗟若，无咎。

六四 安节，亨。

九五 甘节，吉，往有尚。

上六 苦节，贞凶，悔亡。

## 中孚第六十一

䷼ 兑下 巽上 中孚：豚鱼吉。利涉大川。利贞。

初九 虞吉，有它不燕。

九二 鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。

六三 得敌，或鼓，或罢，或泣，或歌。

六四 月几望，马匹亡，无咎。

九五 有孚挛如，无咎。

上九 翰音登于天，贞凶。

## 小过第六十二

䷽ 艮下 震上 小过：亨，利贞。可小事，不可大事。飞鸟遗

之音，不宜上，宜下。大吉。

初六 飞鸟以凶。

六二 过其祖，遇其妣，不及其君，遇其臣，无咎。



九三 弗过防之，从或戕之，凶。

九四 无咎，弗过遇之。往厉，必戒。勿用，永贞。

六五 密云不雨，自我西郊，公弋取彼在穴。

上六 弗遇过之，飞鸟离之，凶，是谓灾眚。

### 既济第六十三

䷾ 离下坎上 既济：亨，小利贞。初吉，终乱。

初九 曳其轮，濡其尾，无咎。

六二 妇丧其茀，勿逐，七日得。

九三 高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。

六四 繻有衣袽，终日戒。

九五 东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

上六 濡其首，厉。

### 未济第六十四

䷿ 坎下离上 未济：亨。小狐汽济，濡其尾，无攸利。

初六 濡其尾，吝。

九二 曳其轮，贞吉。

六三 未济，征凶。利涉大川。

九四 贞吉，悔亡。震用伐鬼方，三年有赏于大国。

六五 贞吉，无悔。君子之光。有孚，吉。

上九 有孚，于饮酒，无咎。濡其首，有孚，失是？